

Salvador da Bahia

**Interações entre
América e África
(séculos XVI-XIX)**

Giuseppina Raggi, João Figueirôa-Rego,
Roberta Stumpf (Organizadores)



The background of the entire page is a repeating pattern of stylized, overlapping waves. These waves are composed of numerous thin, curved lines that create a sense of movement and depth. The pattern is light gray and covers the entire surface.

Salvador da Bahia

**Interações entre
América e África
(séculos XVI-XIX)**

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor João Carlos Salles Pires da Silva

Vice-reitor Paulo Cesar Miguez de Oliveira

Assessor do Reitor Paulo Costa Lima



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora

Flávia Goulart Mota Garcia Rosa

Conselho Editorial

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Álvares da Costa

Charbel Niño El Hani

Cleise Furtado Mendes

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

José Teixeira Cavalcante Filho

Maria do Carmo Soares Freitas

Maria Vidal de Negreiros Camargo



Universidade Nova de Lisboa
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade dos Açores

CHAM – CENTRO DE HUMANIDADES

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade

NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores

Director

João Paulo Oliveira e Costa

Sub-Director (Pelouro Editorial)

Luís Manuel A. V. Bernardo

Coordenadora Editorial

Cátia Teles e Marques

O CHAM – Centro de Humanidades da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa e da Universidade dos Açores é financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, através do projecto estratégico UID/HIS/04666/2013.

Direção da coleção

Evergton Sales Souza (UFBA)

Pedro Cardim (CHAM/NOVA-FSCH)

Hugo Ribeiro da Silva (CHAM/NOVA-FSCH)

Giuseppina Raggi (CES-UC)

Comissão Científica da coleção

Diogo Ramada Curto (IPRI-UNL)

Jean-Frédéric Schaub (EHESS – Paris)

João José Reis (UFBA)

José Pedro Paiva (Universidade de Coimbra)

Júnia Furtado (UFMG)

Laura de Mello e Souza (Université de Paris IV – Sorbonne)

Lígia Bellini (UFBA)

Luís de Moura Sobral (Université de Montréal)

Maria Fernanda Bicalho (UFF)

Margarida Vaz do Rego Machado (CHAM/UAc)

Nuno Gonçalo Monteiro (ICS-UL)

Pedro Puntoni (USP)

Rafael Chambouleyron (UFPA)

Roquinaldo Ferreira (Brown University)

Stuart Schwartz (Yale University)

Esta publicação resulta dos seguintes projetos de investigação e desenvolvimento:

- Salvador da Bahia: American, European, and African forging of a colonial capital city (BAHIA 16-19), financiado pelo IRSES / Marie Curie Actions (PIRSES-GA-2012-31898);
- Uma cidade, vários territórios e muitas culturas. Salvador da Bahia e o mundo Atlântico, da América portuguesa ao Brasil República, financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia (2165/2013) e pela CAPES (10395/13-0).



FCT Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia



Giuseppina Raggi, João Figueirôa-Rego
e Roberta Stumpf (Organizadores)

coleção atlântica

Salvador da Bahia

**Interações entre
América e África
(séculos XVI-XIX)**



SALVADOR – LISBOA
EDUFBA – CHAM
2017

2017, autores.

Direitos para esta edição cedidos à Edufba.

Feito o Depósito Legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Capa e Projeto Gráfico Gabriel Cayres

Revisão Líliam Cardoso de Souza Silva

Sistema de Bibliotecas – UFBA

S182 Salvador da Bahia: interações entre América e África (séculos XVI-XIX) / Giuseppina Raggi, João Figueirôa-Rego, Roberta Stumpf, organizadores. –Salvador: EDUFBA, CHAM, 2017. 288 p. il.

ISBN: 978-85-232-1630-6

978-989-8492-53-1

1. África. 2. Bahia. 3. Escravidão. I. Giuseppina Raggi. II. João Figueirôa-Rego. III. Roberta Stumpf, IV. Título.

CDU 330.342.112

Editora filiada à



Editora da UFBA
Rua Barão de Jeremoabo
s/n - Campus de Ondina
40170-115 - Salvador - Bahia
Tel.: +55 71 3283-6164
Fax: +55 71 3283-6160
www.edufba.ufba.br
edufba@ufba.br

CHAM
NOVA FCSH – UAc
Avenida de Berna, 26
1069-061 Lisboa - Portugal
Tel.: +351 217972151
Fax: +351 217908308
www.cham.fcsh.unl.pt
cham@fcsh.unl.pt

Sumário

Introdução, 7

GIUSEPPINA RAGGI, JOÃO FIGUEIRÔA-REGO E ROBERTA STUMPF

PARTE I COMÉRCIO, ESCRAVIDÃO E PODER: BAHIA E ÁFRICA OCIDENTAL

Entre Bahia e a Costa da Mina, libertos africanos no tráfico ilegal, 13

LUIS NICOLAU PARÉS

“Preto cativo nada é seu?”: escravos senhores de escravos na Cidade da Bahia no século XVIII, 51

DANIELE SANTOS DE SOUZA

Interações Atlânticas entre Salvador da Bahia e Porto Novo (Costa da Mina) no século XVIII, 73

CARLOS DA SILVA JR.

O Regimento que se há de observar no Estado do Brasil na arrecadação do tabaco: Administração fumageira, atores, interesses e conflitos (séculos XVII e XVIII), 99

JOÃO FIGUEIRÔA-REGO

As práticas governativas de Dom João de Lencastre no Atlântico Sul: a regulação do comércio da aguardente entre Angola e Brasil (1688-1702), 121

CAMILA TEIXEIRA AMARAL

PARTE II ADMINISTRAÇÃO E AGENTES NO ESPAÇO AMERICANO

Entre a catequese e o cativo: notas sobre a administração das aldeias pelos jesuítas no século XVIII, 141

FABRICIO LYRIO SANTOS

Curas de almas nativas: o clero indígena na América Portuguesa (século XVIII), 161

MARIA LEÔNIA CHAVES DE RESENDE

A formação acadêmica dos prelados da América Portuguesa (séc. XVII e XVIII, Bahia, Olinda e Rio de Janeiro), 195

EDIANA FERREIRA MENDES

“Bahia de Todos os Santos e de quase todos os pecados”: O luso-tropicalismo e a história comparativa no espaço luso-americano (1640-1750), 223

JAIME RICARDO GOUVEIA

A representação do ultramar nos armoriais portugueses (séculos XVI-XVIII), 251

MIGUEL METELO DE SEIXAS

Os autores, 285

Introdução

Território mais amplo do que os seus próprios limites geográficos, espaço de confluências e divergências, *Salvador da Bahia* oferece-se como lugar histórico de encruzilhadas e marco simbólico de encontros e desencontros entre historiografias. Como o título deste volume deixa transparecer, a cidade é entendida em conexão com outros espaços – baianos, americanos e africanos – e analisada sob novos ângulos. O que faz com que este livro seja uma partilha de estudos sob âmbitos diversos, predominando, entretanto, perspectivas que elegem, maioritariamente, como ponto de partida, geografias extraeuropeias. *Salvador da Bahia* surge como palco de relações atlânticas permitindo destacar a história da África, sobretudo a partir do tráfico de africanos escravizados, mas também como centro de relações continentais, com o interior baiano – Recôncavo e sertões – e com outros territórios brasileiros. Esses olhares trazem à superfície novos atores sociais, um leque diversificado de povos indígenas, clero nativo e, ainda, africanos escravizados, libertos e livres, os quais protagonizam dinâmicas em que os maniqueísmos são revistos e as identidades ganham diversos significados.

A primeira seção deste volume, denominada “Escravidão, comércio e relações de poder: Bahia e a África Ocidental”, incide nas múltiplas implicações do contato mercantil, em particular as nascidas do tráfico de escravizados de África e das trocas de produtos como o tabaco e a aguardente. Circunstância geradora de transformações económicas, sociais, políticas e culturais decorrentes de um variado jogo de interesses. Dinâmicas essas protagonizadas por homens e mulheres cujas identidades vão sendo construídas em função das respetivas trajetórias.

Os estudos de João Figueirôa-Rego e Camila Amaral tratam de outras dimensões das relações mercantis entre o Brasil e a África. Figueirôa-Rego incide sobre o comércio do tabaco e sua interdependência com o tráfico de escravizados, mas olhados a partir das relações institucionais ligadas ao tabaco, bem como o papel da conflituosidade

velada ou notória entre os actores sociais que interagiam nesse âmbito. O sistema económico atlântico é, pois, observado a partir da macro visão das transações tabaqueiras e, também da micro visão que retrata a actividade dos diversos agentes que, em *Salvador da Bahia*, veiculavam a sua comercialização para diferentes espaços geográficos, no contexto de um monopólio da Coroa Portuguesa, muitas vezes em flagrante antagonismo com os interesses desta última. Por seu turno, a querela em torno do comércio da aguardente entre Bahia e África ocidental é vista por Amaral através da ação preponderante de governador D. João de Lencastre, no sentido num sistema mais de conciliar os interesses antagónicos das diferentes partes envolvidas e os seus enquanto “agente” do tráfico de africanos escravizados.

Os textos de autoria de Daniele Santos, Carlos Silva Júnior e Nicolau Parés, constituem uma tríade, sobretudo por abrirem perspectivas de pesquisa profundamente inovadoras, ainda que tributárias do legado deixado pela forte tradição do estudo da escravidão e do tráfico negreiro desenvolvido na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Daniele Santos aborda um tema importante: os escravos proprietários de escravos na cidade de Salvador da Bahia, ressaltando a complexidade das lógicas do escravismo no Brasil. A autora traça a biografia destes homens cujo estatuto jurídico tornava precária sua condição de proprietários; Carlos da Silva Jr., por sua vez, toma como ponto de partida o protagonismo emergente de Porto Novo na disputa pelo comércio negreiro. Este cenário levou à reconfiguração geopolítica do Golfo de Benim, no período setecentista. O autor evidencia o forte predomínio de negociantes baianos naquela região, bem como os interesses cruzados das autoridades envolvidas nesse contexto; Nicolau Parés centra-se na temática dos retornados agudás e nas dinâmicas sociais e comerciais que desenvolveram na Costa da Mina, estabelecendo redes atlânticas, sobretudo na época do tráfico ilegal de escravos, no século XIX. Para tanto, o autor recorre à reconstrução de percursos excepcionais de libertos africanos que ascenderam socialmente através do comércio escravocrata. Parés esclarece ainda as diferenças de escala, de proporções e de investimentos dos seus negócios face ao tráfico atlântico equacionado como um todo.

Os textos que integram a segunda parte deste livro, intitulada “Povos indígenas, clero e representações simbólicas”, avançam significativamente no estudo da agência indígena, bem como de um tema que só muito recentemente ganhou, verdadeiramente, a atenção dos historiadores: a administração eclesiástica e os seus agentes surgem trabalhados a partir de um enfoque americano mas sem esquecer a influência da matriz cultural portuguesa, presente em normativas e regimentos. Esta perspectiva analítica possibilita destacar a atuação dos vários povos indígenas com os quais os portugueses interagiram, bem como as problemáticas relacionadas com o clero nativo.

Fabício Lyrio problematiza as dinâmicas sociais internas e externas dos aldeamentos jesuítas através da análise de uma proposta de regimento elaborada por um

provincial da Companhia em 1745. O documento permite repensar questões relacionadas com a liberdade e a escravidão indígena no Brasil do século XVIII, e com a ação dos índios aldeados. Maria Leônia Resende aborda o clero dos padres indígenas, pondo em evidência a criatividade dos processos de elaboração e reformulação de identidades, próprios das situações de contato com a sociedade colonial. Dilemas, vivências antagônicas e oscilações entre culturas constituíram o universo plural americano, reductivamente interpretado pelas historiografias do século XX, na dicotomia “mansidão” e “selvajaria”.

Se nestes textos emerge uma perspectiva focada nos indivíduos e grupos que mais foram atingidos pela colonização portuguesa, Ediana Mendes, por sua vez, fixa o seu ângulo de observação no patamar superior da hierarquia eclesiástica. A autora investiga o perfil de formação dos bispos nomeados para as dioceses do ultramar – Bahia, Rio de Janeiro e Olinda, designadamente os conteúdos aprendidos na Universidade de Coimbra e os ensinamentos adquiridos com a experiência na direção das dioceses portuguesas. Quanto a Jaime Gouveia, este propõe repensar as ideias do luso-tropicalismo. Comparando os índices de luxúria clerical nas duas margens do Atlântico, o autor desvenda realidades equivalentes que contradizem, através de estatísticas e computação de dados, a afirmação recorrente da maior incidência dos comportamentos desviantes nos trópicos.

Por fim, Miguel Metelo de Seixas encerra o livro com uma reflexão sobre a difusão da heráldica no Império português. Esta forma de representação simbólica produzida pelas elites coloniais, primeiramente entendida como mero instrumento de domínio, acaba por se converter também em ferramenta identitária, ganhando desta forma um novo significado nas sociedades que resultaram da conquista e colonização portuguesa.

Este livro resulta de uma investigação efetivamente colaborativa – no quadro de dois projetos, um deles financiado pelas Marie Curie Actions e o outro pelo programa de cooperação entre a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Brasil – e Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) – Portugal¹ – entre investigadores e/ou professores brasileiros e portugueses em diferentes estágios das suas carreiras académicas. Alguns dos pesquisadores que colaboram neste volume estão ainda em fase de conclusão dos seus projetos de

1 No âmbito dos seguintes projetos: “Bahia 16-19 – American, European, and African forging of a colonial capital city –” financiado pela Marie Curie Actions, International Research Staff Exchange Scheme, GA-2012-318988, e que reúne equipas de investigadores do Centro de História d’Aquém e d’Além-Mar (CHAM, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores), da École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris) e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia (PPGH/UFBA); “Uma cidade, vários territórios e muitas culturas. Salvador da Bahia e o mundo Atlântico, da América portuguesa ao Brasil República”, Programa de Cooperação FCT/CAPES.

doutoramento, enquanto outros se encontram numa fase adiantada da sua trajetória científica. Estes dois projectos cumpriram, pois, o seu papel na área da formação avançada. Quanto à originalidade dos debates levados a cabo em Salvador, Lisboa e Paris, foi também reforçada pela heterogeneidade dos temas e pelas abordagens que estiveram sobre a mesa. Longe de estarem isolados em seus objetos de estudo, o projeto Bahia 16-19 proporcionou a seus integrantes a partilha dos resultados das pesquisas e, conseqüentemente, um intercâmbio frutífero. Não se pretendeu aqui enaltecer a cidade de Salvador, nem apontar para a sua singularidade histórica ou eventualmente para as características que tinha em comum como outras cidades ou vilas do Império português. Tampouco se procurou abarcar todas as relações da cidade com os demais espaços imperiais. Apesar de serem monográficos, cada um dos ensaios deste livro resulta de sinergias historiográficas mantidas ao longo da implementação dos dois projetos atrás referidos. Sem dúvida uma das suas grandes mais-valias.

Os organizadores

Parte I

**COMÉRCIO, ESCRAVIDÃO E PODER:
BAHIA E ÁFRICA OCIDENTAL**

Entre Bahia e a Costa da Mina, libertos africanos no tráfico ilegal¹

Um ano após a Revolta dos Malês, ocorrida em janeiro de 1835 na cidade de Salvador, e como consequência da repressão que se seguiu contra os libertos africanos, dois dentre eles decidiram fretar o navio inglês *Nimrod* para transportar 150 negros para a Costa da África. Essa iniciativa suscitou a desconfiança do cônsul interino britânico na Bahia, que suspeitava que a viagem encobrisse o transporte ilegal de escravos sob bandeira inglesa. Para convencer seus superiores dessa hipótese, escrevia: “é notório aqui que os maiores negociantes de escravos na Bahia são as pessoas de cor e os pretos

1 Este texto é resultado do projeto de pesquisa *Adesões religiosas, identidades e redes sociais: africanos libertos entre a Bahia e o Daomé (1790-1890)*, financiado pelo CNPQ com uma bolsa de Produtividade Científica. Também contou com o apoio do projeto Bahia 16-19, *American, European, and African forging of a Colonial Capital City*, financiado pela Marie Curie Actions. Versões parciais dele foram apresentadas em Paris (6 de março de 2014), Lisboa (19 de março de 2014) e Salvador (15 de outubro de 2014, 27 de agosto de 2015) em *workshops* e colóquios associados ao Bahia 16-19, e no seminário da linha de pesquisa *Escravidão e Invenção da Liberdade* do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal da Bahia (UFBA) (18 de setembro de 2015). Agradeço a todos os participantes desses eventos pelos comentários e sugestões. Parte da pesquisa documental também resultou do projeto *Famílias Atlânticas, redes de sociabilidade entre Bahia e Benim*, que contou com apoio do CNPq entre 2012 e 2013 e no qual colaboraram os historiadores Elisée Soumonni e Lisa Earl Castillo. Agradeço especialmente a Lisa Earl Castillo por fornecer-me, no contexto desse projeto, várias referências a registros eclesiais e civis achados por ela nos arquivos baianos e nos recursos online.

libertos ricos”.² A afirmação de os mestiços – pessoas de cor – e os africanos – pretos – serem os “maiores negociantes” era a todas luzes falsa e estava enviesada pelo interesse do autor em incriminar os organizadores da viagem. Porém, o termo “notório” é sintomático de um conhecimento, mais ou menos público, do envolvimento de africanos no tráfico de escravos.

Embora a historiografia sobre a escravidão na Bahia tenha abordado, nos últimos anos, o tema dos libertos que se tornaram proprietários de escravos, são escassas as informações sobre a participação, direta ou indireta, dos africanos no nefando comércio.³ Pierre Verger, na sua obra pioneira *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre Golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos*, menciona alguns desses indivíduos e João José Reis e Elaine Santos Falheiros trataram da história de vida de dois deles: Luis Xavier de Jesus e Antonio Xavier de Jesus, senhor e escravo respectivamente, que se sucederam na condução desse negócio na primeira metade do Oitocentos. Fora referências esparsas em outros estudos, esse grupo de negociantes africanos não foi ainda objeto de pesquisa mais aprofundada.⁴

O fato de alguém que sofreu o cativeiro se tornar, uma vez liberto, senhor de escravos pode resultar difícil de entender – embora, numa sociedade escravocrata como a baiana, fosse comum e fizesse parte, quase obrigatória, do caminho daqueles que conseguiam ascender economicamente –. O fato desse liberto se envolver no comércio atlântico de pessoas é mais complicado de encaixar. Nos tempos atuais em que tanto se fala em reparação, esse tema resulta, no mínimo, polêmico, antipático e politicamente

-
- 2 The National Archives [TNA], Kew, FO 84/204, 13 jan. 1836. Citado por Verger, que omite a última parte referente aos libertos: Pierre Verger, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos*. São Paulo: Corrupio, 1987 [1968], p. 364.
 - 3 Note-se que se trata aqui da participação no tráfico dos libertos. A participação das elites africanas no tráfico atlântico é um tema que escapa os limites deste trabalho. Sobre libertos que se tornavam senhores de escravos na Bahia, ver: Maria Inês Cortes de Oliveira, *Os libertos: seu mundo e os outros*. Salvador: Corrupio, 1988; João José Reis, *Domingos Sodré: um sacerdote africano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 189-190; Lisa Earl Castillo e Luis Nicolau Parés, Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para historiografia do candomblé ketu, *Afro-Ásia*, n. 36, p. 111-151, 2007.
 - 4 Verger, *Fluxo...*; Pierre Verger, *Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos*. Salvador: Corrupio, 1992; João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 485-491; Elaine Santos Falheiros, *Luis e Antonio Xavier de Jesus: mobilidade social de africanos na Bahia oitocentista*. Dissertação (Mestrado em História), FFCH, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014. Para outras referências, ver, por exemplo: Maria Inês Cortes de Oliveira, Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX, *Revista da USP*, n. 28, p. 188-189, 1995-1996; Mieko Nishida, *Slavery and Identity. Ethnicity, Gender, and Race in Salvador, Brazil, 1808-1888*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 2003, p. 86-87; Reis, *Domingos Sodré...*, p. 230-231; Lisa Earl Castillo. Mapping the nineteenth-century Brazilian returnee movement: Demographics, life stories and the question of slavery, *Atlantic Studies*, v. 13, n.1, 2016, p. 31-34.

inconveniente. No entanto, uma historiografia que privilegia os africanos enquanto sujeitos autônomos, com capacidade de ascensão social e ação política, não poderia negligenciar, apesar do incômodo moral que supõe, o seu estudo. Tratava-se de indivíduos extraordinários, no sentido literal do termo, muitas vezes – os mais abastados e poderosos entre a elite dos africanos que conseguiam prosperar –. Constituíam, assim, uma minoria dentro do que já era a minoria dos libertos.

A presença de traficantes africanos na praça da Bahia pode ser identificada já na segunda metade do século XVIII. O caso do liberto nagô João de Oliveira é bem conhecido.⁵ Mais recentemente, escrevi sobre um grupo de africanos jejes – como eram chamados na Bahia os falantes das línguas gbe – com interesses no tráfico em Benguela que, no último quartel do Setecentos e até as primeiras décadas do século XIX, se congregava na irmandade do Bom Jesus das Necessidades e Redenção, na Igreja do Corpo Santo.⁶ Contudo, este texto analisa o período correspondente ao segundo quartel do Oitocentos, já no Brasil Império, quando o tráfico de escravos atlântico foi declarado ilegal.⁷

Para abordar o tema, proponho organizar a narrativa a partir da trajetória de dois africanos de nação jeje: o mahi Joaquim d'Almeida e o mina Pedro Pinto da Silveira.⁸ Enquanto o primeiro era liberto, o segundo talvez nunca fosse escravizado. O primeiro recebeu o sobrenome do seu senhor e logo patrono, Manoel Joaquim d'Almeida, um mestiço pernambucano, capitão de navio negreiro. O segundo recebeu o sobrenome do seu padrinho e também protetor, André Pinto da Silveira, igualmente pernambucano, mestiço e capitão negreiro. Os quatro se conheciam, os dois capitães desde pelo menos 1824, e durante o período do tráfico ilegal participaram de múltiplas viagens

5 Verger, *Os libertos...*, p. 9-13, 101-106. Nagô era o termo utilizado na Bahia para nomear os africanos falantes da língua iorubá.

6 Luis Nicolau Parés, Milicianos, barbeiros e traficantes numa irmandade católica de africanos minas e jejes (Bahia, 1770-1830). *Tempo*, v. 20, p. 1-32, 2014.

7 Na historiografia da escravidão brasileira se convencionou em datar o período do tráfico ilegal entre novembro de 1831, com a promulgação da Lei Feijó-Barbacena, e 1850, com a sanção da mais efetiva Lei Eusébio Queirós. Contudo, o período do tráfico ilegal se inaugurou, em parte, já na segunda década do Oitocentos. O tratado anglo-português de 1810 permitia o resgate de escravos apenas em portos tidos por território português, como Uidá (Ajuda), e gerou o apresamento de navios negreiros da praça da Bahia pelos cruzadores britânicos em outros pontos da Costa da Mina, desde 1811. Os tratados posteriores de 1815 e 1817 proibiram o tráfico ao norte do Equador: Leslie Bethell, *A abolição do comércio brasileiro de escravos*. Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial, 2002, p. 29, 34-35, 39, 92-93.

8 Os povos mahis estão localizados ao norte do reino do Daomé. A memória oral ainda específica que Joaquim era da aldeia de Hoko, membro da família Azima: Casimir Agbo, *Histoire de Ouidah du XVI au XX siècle*. Avignon: Les Presses Universelles, 1959, p. 275; Verger, *Os libertos...*, p. 42. A identidade “mina” de André, neste caso não se refere à genérica Costa da Mina, mas ao reino de Glidji, em concreto ao seu porto, Pequeno Popo ou Aneho, a leste do rio Volta.

negreiras, passando períodos de duração variável na Bahia e na Costa da Mina. Na primeira parte do texto, apresento dados sobre o início da carreira dos dois africanos na Bahia, no fim da década de 1820 e início da seguinte. Na segunda parte, o recorte temporal privilegia o período 1839-1845, quando houve uma intensificação da repressão inglesa ao tráfico e um deslocamento deles para a Costa da Mina.

Como é sabido, o tráfico de pessoas era um vasto negócio com ramificações em múltiplas atividades econômicas e a participação de uma diversidade de atores, que iam desde o armador ou dono do navio, passando pelos capitães, sobrecargas, caixeiros e consignatários, até chegar aos carregadores nas feitorias africanas, para nomear apenas alguns dos mais importantes.⁹ Assim, ao falar em traficantes não devemos imaginar apenas aquele opulento mercador sem escrúpulos, fumando charutos nos salões da alta sociedade. Essa personagem com certeza existia e, segundo David Eltis, no período do tráfico ilegal, aumentou seu poder. Um número reduzido de abastados capitalistas, como Antonio Pedrozo de Albuquerque, Joaquim José de Oliveira e José Cerqueira Lima, na década de 1830, ou José e Joaquim Alves da Cruz Rios e Joaquim Pereira Marinho, na década de 1840, concentraram o controle da importação clandestina de escravos na Bahia. A verdadeira propriedade dos navios negreiros era amiúde encoberta sob o nome de terceiros, mas, entre 1842 e 1851, apenas quatro mercadores eram responsáveis por mais da metade das 143 viagens conhecidas, Pereira Marinho com interesse sobre um quarto desse total.¹⁰

Contudo, o próprio Eltis reconhece que, em paralelo a essa concentração da propriedade, a partir dos anos 1830 cresceu o número de *companhias* dedicadas ao tráfico, permitindo a participação de uma pluralidade de acionistas menores.¹¹ Na década de 1840, também aumentou o número dos “velantes” ou pequenos comerciantes que viajavam com suas mercadorias e escravos por conta e risco próprio.¹² Assim, a prática de

9 Para uma análise da rede de carregadores (pacatilhaes) envolvidos no tráfico ilegal angolano, ver: Roquinaldo Amaral Ferreira, *Dos sertões ao Atlântico: tráfico ilegal de escravos e comercio lícito em Angola. 1830-1860*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1997, capítulo 4.

10 David Eltis, *Economic Growth and the ending of the Transatlantic Slave Trade*. New York: Oxford University Press, 1987, p. 151; Verger, *Fluxo...*, p. 479-483, 486-487; Cristiana Ferreira Lyrio Ximenes, *Joaquim Pereira Marinho: perfil de um contrabandista de escravos na Bahia, 1828-1887*. Dissertação (Mestrado em História), FFCH, Universidade Federal da Bahia, 1999. Sobre Marinho e Albuquerque, ver ainda: Ana Amélia Viera Nascimento, *Dez freguesias da cidade de Salvador, aspectos sociais e urbanos do século XIX*. Salvador: EDUFBA, 2007, p. 320-326.

11 Eltis, *Economic Growth...*, p. 152-153; cf. TNA, FO 84/679, Porter to Palmerston, 31 dez. 1847. Sobre a formação de sociedades no tráfico ilegal no Rio de Janeiro: Ferreira, *Dos sertões...*, capítulo 6. Ximenes sustenta que uma dinâmica semelhante se deu na Bahia: Ximenes, *Joaquim...*, p. 81.

12 Eltis, *Economic Growth...*, p. 151.

um navio transportar cativos de vários carregadores para vários consignatários teria crescido no período do tráfico ilegal.

Por exemplo, a bordo da escuna *Santa Anna*, capturada pelos ingleses em Lagos em 1844, foi encontrada uma lista relativa aos 311 escravos supostamente embarcados. Duzentos deles, ou 64%, pertenciam a apenas três carregadores, o mais importante deles o já citado André Pinto da Silveira, naquele então operando em Lagos. Porém, os 111 restantes foram carregados por 34 pessoas, a razão de 3,2 escravos por carregador. Já entre os consignatários na Bahia, três deles deviam receber mais da metade dos cativos: João da Costa Junior (105) Joaquim Pereira Marinho (50) e Joaquim Alves da Cruz Rios (28), mas os 128 restantes deviam ser repartidos entre outras 37 pessoas, à razão de 3,4 por cabeça.¹³ Ou seja, enquanto havia uma concentração na parte superior da pirâmide, havia um paralelo alargamento da sua base. Conforme David Eltis, essa relativa democratização do tráfico teria se acentuado no período de sua ilegalidade.¹⁴ A minha hipótese é que a participação dos pequenos negociantes africanos foi favorecida, em parte, por essa dinâmica da clandestinidade.

Eltis acrescenta que, com a repressão ao tráfico, o capitão de navio, no passado a principal figura na condução do negócio negreiro, perdeu importância em favor do pessoal que operava em terra, e isso em ambos os lados do Atlântico. Diante do alto risco de apresamento dos navios pelos cruzadores britânicos, houve uma separação da responsabilidade da viagem, daquela relativa à carga e descarga. Só o pessoal em terra, longe da vigilância inglesa, tinha a autonomia suficiente para garantir o ajuntamento dos cativos, o abastecimento de provisões e equipamento e a complexa logística do embarque e desembarque, operações que deviam ser realizadas em questão de horas, em lugares estratégicos. Assim, o papel dos feitores ou carregadores nos portos africanos, alguns deles enviados pelas companhias americanas, mas cada vez mais atuando de forma independente, ganhou destaque na clandestinidade. A estratégia do feitor enviar seus cativos em pequenos grupos, em várias viagens, completando as carregações com escravos de outros feitores locais, era uma forma de minimizar e dividir as perdas em caso de captura.¹⁵ Essa lógica também reforça a ideia da relativa democratização do comércio negreiro induzida pela sua ilegalidade.

13 House of Commons Parliamentary Papers (HCPP), 1845 [632] Class A, p. 37-38. Os HCPP foram consultados no sítio: <<http://parlipapers.chadwyck.co.uk/>>. Agradeço a Roquinaldo Ferreira por facilitar o acesso a esse recurso online.

14 Eltis, *Economic Growth...*, p. 151-53. Para a distribuição da propriedade das mercadorias entre grandes, médios e pequenos carregadores no *Ermelinda*, um navio negreiro saindo de Pernambuco em 1841: João José Reis, Flávio S. Gomes e Marcus J. M. Carvalho, *O alufá Rufino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 171, 176.

15 Eltis, *Economic Growth...*, p. 154; David Eltis, *The Abolition of the Slave Trade. Illegal Slave Trade*, p. 2. Disponível em: http://abolition.nypl.org/print/illegal_slave_trade/. Acesso em 28/08/2015. A ideia da crescente importância dos carregadores é reiterada por Robin Law e Kristin Mann, *West Africa in the Atlantic Community: the*

Uma segunda hipótese do texto vai arguir que a conjuntura da clandestinidade que favorecia o papel dos feitores ou carregadores em terra foi aproveitada por africanos como Joaquim d'Almeida e Pedro Pinto da Silveira, mas também por seus patronos, Manoel Joaquim d'Almeida e André Pinto da Silveira. Na esteira da revolta dos Malês, entre 1836 e 1838, Joaquim teria realizado várias viagens de curta duração à Costa da Mina, porém, de 1839 a setembro de 1842, por um período de quatro anos, ele esteve comerciando em Uidá e Agoué de forma continuada. Igualmente, entre 1836 e 1841, por um período de cinco anos, perdemos o rasto de Pedro Pinto da Silveira. Eu supenho que ele esteve em Pequeno Popo, atuando como agente do seu padrinho, André, naquele momento então já um bem-sucedido consignatário e dono de navios negreiros na Bahia. Porém, em 1843, André se deslocou para Lagos, em busca de melhores oportunidades. Também Manoel Joaquim d'Almeida, em 1839, reciclou suas atividades de capitão para funções de agente em Lagos, onde ficou até pelo menos 1844. Ou seja, o deslocamento dos traficantes para a Costa da Mina, na virada da década de 1840, incluía tanto africanos como antigos capitães negreiros. Por outro lado, parece coincidir com a intensificação da repressão inglesa ao tráfico, após a assinatura dos tratados anglo-espanhol de 1835 e anglo-português de 1839 (*Equipment Act*). Estes acordos outorgavam à marinha inglesa o direito a apresar navios espanhóis e portugueses que, mesmo sem cativos a bordo, apresentassem indícios no seu equipamento da prática do tráfico.

Pretendo, assim, por um lado, apresentar dados para melhor entender como os africanos se inseriam no tráfico e quais as características desse comércio miúdo que lhes permitia, nas frestas do grande negócio, obter seu ganho marginal. Por outro lado, pretendo examinar o caso daqueles que conseguiram participar dessa economia de forma mais lucrativa. Embora Joaquim d'Almeida e Pedro Pinto da Silveira não estivessem entre os grandes capitalistas acima citados, todos “brancos” por sinal, eles acumularam fortunas consideráveis. Nesse sentido, cabe notar que a intensificação da repressão ao tráfico a partir de 1835 e, sobretudo, na virada da década de 1840, ao tempo que motivava o deslocamento dos comerciantes africanos para a Costa da Mina, fez com que, na praça da Bahia, o preço dos escravizados africanos disparasse.¹⁶ Essa dupla circunstância explicaria o rápido enriquecimento de nossas personagens.

Dados biográficos sobre Joaquim d'Almeida e Pedro Pinto da Silveira constam na historiografia do tráfico e na literatura sobre o movimento dos retornados agudás.¹⁷

Case of the Slave Coast. *William and Mary Quarterly*, v. 56, n. 2, 1999, p. 323.

16 Maria José de Souza Andrade, *A mão de obra escrava em Salvador, 1811-1860*. Salvador: Corrupio, 1988 [1975], p. 207-210. Grosso modo, se passa de um preço médio de 250\$000 réis por escravo na década de 1830, para 450\$000 réis na década seguinte: Katia de Queirós Mattoso, *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2001 [1982], p. 95.

17 Sobre Joaquim d'Almeida: Verger, *Fluxo...*, p. 537-39, *Os libertos...*, p. 43-48, 116-121; Jerry M. Turner, *Les*

Porém, a pesquisa da qual este texto é resultado utilizou uma ampla gama de fontes, incluindo livros de passaporte, registros notariais, judiciais e policiais depositados nos arquivos baianos, assim como registros eclesiásticos consultados *online*.¹⁸ Quanto às fontes relativas à África Ocidental, foi utilizada a correspondência das autoridades inglesas sobre o tráfico de escravos.¹⁹ Essas fontes aportaram novas e ricas informações sobre nossos protagonistas que, quando possível, foram contrastadas e complementadas com as narrativas preservadas pela memória oral. Contudo, o fato de lidar com africanos – geralmente silenciados pela documentação – envolvidos numa atividade clandestina, cuja principal preocupação era não deixar rastro, constitui um desafio historiográfico bastante arriscado, sujeito a inúmeras e inevitáveis lacunas, e, portanto, passível de futuras e necessárias revisões.

Joaquim d'Almeida e sua inserção na rede do tráfico

Para tentar entender as redes de sociabilidade e formas de associação que permitiam a inserção desses africanos na economia do tráfico e seus distintos graus de prosperidade, proponho apresentar uma “cadeia nominal” interligando uma série de personagens que, acredito, ilustram a variedade dessa realidade social africana. Tomarei como ponto de partida a Joaquim d'Almeida. Ele foi provavelmente escravizado em 1814, pois nos livros da freguesia de Santo Antônio Além do Carmo em Salvador, a mesma onde morava seu senhor Manoel Joaquim, consta um registro de batismo, datado em 4 de

Brésiliens: The Impact of Former Brazilian Slaves Upon Dahomey. Tese de Doutorado, Boston University, 1975, p. 102–105; Law e Mann, *West Africa...*, p. 324, 330–331; Robin Law, *Ouidah: The Social History of a West African Slaving Port, 1727–1892*. Oxford: James Currey, 2004, p. 199–201; Silke Strickrodt, “‘Afro-Brazilians’ of the Western Slave Coast in the Nineteenth Century”. In: José C. Curto e Paul E. Lovejoy (Org.). *Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. Amherst/NY: Humanity Books, 2004, p. 213–14, 221, 225–28. Sobre Pedro Pinto da Silveira, ou Pedro Codjo Landjekpo, ver, entre outros: Fio Agbanon II, *Histoire de Petit Popo et du Royaume Guin* (1934). Lomé/Paris: Éditions Haho/Karthala, 1991, p. 46–47; Turner, *Les Brésiliens...*, p. 111–12; Silke Strickrodt, *Afro-European Trade in the Atlantic World: The Western Slave Coast, c.1550–c.1885*. Suffolk/Rochester NY: James Currey, 2015, p. 73 n. 44, 87, 176, 184–193.

18 No contexto do projeto Famílias Atlânticas, foram sistematizados livros de passaportes e livros de batismos das freguesias soteropolitanas e do Benim, com o apoio de vários bolsistas de Iniciação Científica, entre os quais, Emanuele Maia Moreira. Os registros eclesiásticos de Salvador (Brasil, Bahia, Registros da Igreja Católica, 1598–2007, [BBRIC]) foram consultados via <<https://familysearch.org/>>; o sítio FamilySearch é regido pela Igreja Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias.

19 A correspondência inglesa foi consultada, na sua maioria, via os sítios de The National Archives (TNA) <<http://www.nationalarchives.gov.uk/>> e dos já citados HCPP, <<http://parlipapers.chadwyck.co.uk/>>. De forma complementar, foram utilizados livros do Arquivo da Paróquia de Agoué (APA).

setembro desse ano, de “Joaquim, adulto, escravo de Manoel Joaquim”.²⁰ Não é prova definitiva, mas é provável que esse fosse nosso Joaquim, sendo comum batizar os escravos logo após o desembarque.

Mais de 15 anos depois, em 30 de julho de 1830, Joaquim recebeu sua carta de alforria.²¹ Nesse documento ele é identificado como “escravo de língua geral”, expressão que poderia aludir à “língua geral” falada nos portos da Costa da Mina –Popo, Uidá, Porto Novo, Epe, Apa, Badagri –, talvez, uma *língua franca* de base gbe.²² Esse conhecimento linguístico indicaria um trânsito continuado pelos centros comerciais do litoral, antes dele ser escravizado ou depois disso, trabalhando nos navios comandados pelo seu senhor, pois não era incomum os capitães levarem algum de seus cativos nas travessias. Uma hipótese derivada é que esse conhecimento da “língua geral” permitisse a Joaquim exercer de “língua” ou interprete nos negócios do seu senhor.²³ Em qualquer caso, a participação de Joaquim no tráfico pode ter sido favorecida pela sua habilidade multilinguística.

Uma das viagens nas quais Joaquim talvez tenha participado, embora disso não exista indício, é a que o seu senhor, Manoel Joaquim d’Almeida, comandou a bordo do *Minerva*. Essa galera foi apresada pelos ingleses em janeiro de 1824, a leste de Onim (Lagos), ou seja, ao norte do Equador, junto com a escuna *Crioula*, comandada por André Pinto da Silveira, e o brigue *Cerqueira* do capitão Manoel Cardoso dos Santos. Na hora do apresamento, os capitães estavam em terra, na feitoria do primeiro, e lá ficaram quando os navios foram levados para Serra Leoa. Em protesto, escreveram uma carta denunciando o insulto dos ingleses, assinando com eles, entre outros, o barbeiro e “criado” de André Pinto, o forro jeje José Marques de Oliveira.²⁴

Além de barbear seu patrono, como a maioria dos barbeiros sangradores que trabalhavam nos navios negreiros, José Marques devia atuar como agente de saúde informal, atendendo à tripulação e aos cativos.²⁵ Residente na freguesia da Conceição

20 BBRIC, Freguesia de Santo Antônio, Livro de Batismos 1812-1821, fl. 87.

21 Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), livro de Notas 233, fl. 80. Agradeço à Lisa Earl Castillo pelo achado desse documento.

22 Agradeço a Carlos da Silva Junior pelos esclarecimentos sobre a “língua geral” na Costa da Mina: troca de e-mails de 30 jul. 2015. No século XVIII, nas Minas Gerais, “língua geral” referia à língua falada pelos escravizados minas: Antônio da Costa Peixoto, *Obra nova da língua geral de Mina*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1943-1944 [1741] (Manuscrito da Biblioteca Pública de Évora, publicado e apresentado por Luís Silveira em 1943).

23 Sobre o multilinguismo nos navios negreiros: Marcus Rediker, *O navio negreiro: uma história humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 283-285.

24 TNA, FO 84/40; Verger, *Fluxo...*, p. 589-91. José Marques é identificado como “criado” de André Pinto num passaporte solicitado no ano seguinte: APEB, Livro Passaportes 5878, 28 mar. 1825, fl. 84.

25 Ele aparece como barbeiro já em 1811: Arquivo Municipal de Salvador [MAS], Livro de Oficinas 1790-1813, fl. 151. Sobre os barbeiros sangradores e sua presença nos navios negreiros, ver, entre outros: Mariza de Carvalho

Praia, em Salvador, ele teve uma filha apadrinhada, em 1814, pelo já mencionado Luis Xavier de Jesus que, naquela década, estava prosperando de forma muito rápida através do tráfico negroiro.²⁶ As relações de José Marques com André Pinto da Silveira e Luis Xavier de Jesus, de quem acabou sendo testamenteiro, sugerem o caminho da sua inserção no negócio, o que parece confirmado pela sua ascensão econômica, que lhe permitiu comprar uma casa em 1827 e outra em 1828.²⁷

O caso de José Marques é emblemático do processo de crescente participação dos africanos no tráfico que se deu a partir do anúncio, em 1826, da iminente proibição do comércio atlântico. Essa notícia gerou uma corrida sem precedentes por escravos na Bahia que durou até a interdição ser legalmente sancionada, em 1831.²⁸ A maioria de cativos que nesse momento chegava à Bahia era nagô já que, devido ao colapso do Reino de Oyo, havia uma oferta excepcional de homens e mulheres dessa nação nos portos de Lagos, Badagri e Porto Novo. O fluxo maciço de escravos e o mercado aquecido permitiu a alguns africanos investir na compra daqueles ou se beneficiar de atividades relacionadas a esse comércio.

Alguns libertos podiam ser recrutados para controle, adestramento e inserção dos cativos recém-chegados no mundo da escravidão. Por exemplo, na freguesia de Santo Antônio, em 1828, duas senhoras batizaram de vez cada uma sete escravizados nagôs, uma em junho e a outra em setembro. O batismo coletivo não era novidade, o curioso é que cada grupo fosse apadrinhado por apenas uma pessoa, no caso, Antonio Caetano Coelho e José Pereira da Paixão. Eles eram libertos de nação jeje que vão aparecer, repetidamente, em companhia de Joaquim d'Almeida, tanto na Bahia como em Agoué, envolvidos no nefando negócio, o que sugere que seus papéis de padrinhos encobriam algo a mais do que um simples vínculo espiritual.²⁹ Uma hipótese é que eles fossem

Soares, "African Barbeiros in Brazilian Slave Ports". In: Jorge Canizares-Esguerra, Matt D. Childs, James Sidbury (Org.). *Port Cities of the Black Atlantic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, p. 207-232, 2013.

26 BBRIC, Freguesia da Conceição da Praia, Livro de Batismos 1809-1815, fl. 364v (19 mar. 1814). Falheiros, Luis e Antonio..., p. 14; Verger, *Os libertos...*, p. 55-65.

27 APEB, Livro de notas 220, fl. 181v; Livro de notas 223, fl. 118v. Para o testamento de Luis Xavier de Jesus: Verger, *Os libertos...*, p. 125-130.

28 Na convenção anglo-brasileira de 23 de novembro de 1826, o governo brasileiro se comprometeu, num prazo de três anos, a declarar o tráfico de escravos um ato de pirataria, acordo referendado em junho de 1827. Contudo, a declaração só foi sancionada em 7 de novembro de 1831 com a promulgação da Lei Feijó-Barbacena, que proibia a entrada de novos escravos em território brasileiro e condenava aos traficantes: Bethell, *A abolição...*, p. 86. Embora os números sejam incompletos, houve um claro aumento de escravos desembarcados na Bahia entre os anos 1826 e 1830 em relação ao quinquênio anterior: The Trans Atlantic Slave Trade Database [TSTD]. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/>>.

29 BBRIC, Freguesia de Santo Antonio, Livro de Batismos 1824-1828, fl. 591v; Livro de Batismos 1828-1840, fl. 45v, 46v.

chamados pelas senhoras para atuar como capatazes ou “feitores” dos novos cativos ou, como sugere Soares de forma mais ponderada, “para iniciar os recém-chegados nos costumes da escravidão em sua própria língua”.³⁰ Todavia, sabemos que o apadrinhamento constituía uma estratégia dos africanos para agregar dependentes e criar redes de clientelismo que conferiam prestígio social. Por exemplo, entre 1826 e 1829, o nagô José Pedro Autran apadrinhou uns 20 africanos e inclusive, numa ocasião, também em 1828, 7 de vez.³¹ Acredito que o fenômeno de grupos numerosos de escravos africanos, batizados por um único padrinho, seja sintomático do aquecimento do tráfico.

Outros libertos podiam se inserir no comércio negreiro mais diretamente, mesmo que em pequena escala, a partir do seu trabalho nos navios. Francisco de Nazaré era natural da Costa da Mina, liberto de Antonio Narciso, um raro caso de capitão de mar africano. No seu testamento, redigido em junho de 1828, Francisco declarava que tendo que “viajar de barbeiro para os portos da África”, levava “uma carregação que vai importando em 50 e tantos mil réis em diferentes miudezas *próprias do negócio da Costa*”. Cinquenta mil réis não era muito, mas na Costa podia render um ou talvez dois escravos. Francisco deixava por herdeiro na Bahia o seu cativo, o “moleque Manoel, o qual se acha aprendendo o ofício de barbeiro na tenda de Antonio de Araujo Santana”.³²

Antonio de Araujo Santana era outro barbeiro, de nação mina, envolvido no tráfico, não por conta própria com Francisco, mas como agente de terceiros e num volume maior. No fim de 1829, ele remeteu da Costa da África “vários” escravos consignados a Geraldo Roiz Pereira. Essa informação consta numa declaração sua, anexa ao inventário do dito Geraldo, um abastado liberto de nação mina, falecido em 15 de março de 1830.³³ No seu testamento, Geraldo listava entre suas propriedades, além de 5 casas e outros pertences, 15 escravos. Contudo, no inventário *post-mortem* aparecem mais 6 moleques novos, marcados ao ferro, e o testamenteiro declarava ainda “haverem mais 15 escravos novos, em que o casal tem *sociedade* com Inocência de Araujo Santana”, somando um total de 36 cativos.³⁴

30 Carlos Eugênio Líbano Soares, “Instruído na fé, batizado em pé”: batismos de africanos na Sé da Bahia na 1ª metade do século XVIII, 1734-1742. *Afro-Ásia*, n. 39, 2010, p. 95.

31 Luis Nicolau Parés e Lisa Earl Castillo, José Pedro Autran e o retorno de Xangô. *Religião e Sociedade*, v. 35, n. 1, 2015, p. 16-18. Para o batismo coletivo em 25 de maio de 1828: BBRIC, Freguesia da Sé, Livro de Batismos 1816-1829, fl. 295.

32 APEB, Judiciário, 5/2011/2982/4, Inventário de Francisco de Nazaré (1832), fls. 4, 8. Para outros casos de pequenos comerciantes possivelmente envolvidos no tráfico: Reis et al., *O alufa...*, p. 169-170.

33 APEB, Judiciário, 03/1094/1563/03, Inventário de Geraldo Rodrigues Pereira, fl. 29. Agradeço a Lisa Earl Castillo pela indicação dessa referência.

34 APEB, Judiciário, 03/1094/1563/03, Inventário de Geraldo Rodrigues Pereira, fls. 14-20, 43-44, 136v, 138, 154, 178 e 191.

Desconfio que os últimos 15 escravos novos eram aqueles “vários” que Antonio de Araujo Santana declarou ter enviado. Inocêncio de Araujo Santana, o sócio de Geraldo, era jeje e morador na freguesia do Pilar. O vínculo entre Antonio e Inocêncio não está claro. O uso do mesmo sobrenome e o fato de Antonio exercer ofício de carregador na Costa, numa suposta posição subalterna em relação a Inocêncio, sugere o primeiro ter sido liberto do segundo.³⁵ O mais significativo, porém, é a parceria comercial entre os africanos Geraldo e Inocêncio, formalmente instituída numa “sociedade” em 12 de agosto de 1829.³⁶ Enfatizo a relativa autonomia e a capacidade associativa dos africanos nos moldes jurídicos de praxe para o exercício do comércio.

A cadeia nominal apresentada até aqui poderia se estender em várias direções, concatenando outras personagens, mas já permite vislumbrar uma rede de africanos que, de uma maneira ou outra, se beneficiavam do comércio ilícito de pessoas. Havia, porém, um gradiente de posições que abarcava desde o pequeno investidor, como o barbeiro Francisco que, aproveitando a conjuntura favorável de uma viagem, podia comprar um ou dois cativos para revendê-los, passando pelo agente comercial que nos portos da Costa da Mina recrutava cativos para os sócios capitalistas da cidade, até chegar àquele que dispunha de crédito e investia na compra de cativos em número mais avultado. Nesse sentido, é pertinente a distinção feita por um capitão inglês entre “comerciantes” e “intermediários” (*traders* e *brokers*), ou seja, entre aqueles que incorriam em risco financeiro, ora absorvendo perdas, ora lucrando, e os agentes comissionados que mediavam as transações em nome dos comerciantes.³⁷

Embora esses papéis pudessem alternar-se ou sobrepor-se, os africanos eram provavelmente mais numerosos entre os “intermediários” que entre os “comerciantes”. Contudo, casos como o de Geraldo Roiz Pereira indicam as frestas e a porosidade da estratificação social. O seu inventário, com um monte mor de 33 contos, é indicativo da sua capacidade de acumular riqueza, mas é igualmente informativo sobre a capilaridade de sua rede social que atravessava fronteiras de cor e de classe e incluía, desde

35 Contudo, em 1844, essa relação se invertia e Inocêncio, instalado em Lagos desde 1842, enviava um escravo a Antonio, em Salvador: HCPP, 1845 (632), Class A, p. 37-38.

36 APEB, Judiciário, 03/1094/1563/03, Inventário de Geraldo Rodrigues Pereira, fl. 180. Se a sociedade se constituiu em agosto de 1829, o envio dos escravos devia ser posterior a essa data. Constan duas viagens do navio envolvido nessa transação, o *Diligência*, capitão José Antônio, chegando do Rio Congo na Bahia, em 16 de setembro, com 398 escravos, e em 4 dezembro, com 462 escravos. A segunda viagem seria a mais provável: TSTD, viagens n. 1117 e 1131.

37 Kristin Mann, *Slavery and the Birth of an African City: Lagos, 1760-1900*. Bloomington: Indiana University Press, 2007, p. 53, n. 8; cf. Captain John Adams, *Remarks on the Country Extending from Cape Palmas to the River Congo*. Londres, 1823, p. 96.

abastados donos de navio, comerciantes, capitães de mar, milicianos – ele mesmo foi capitão de mato – até seus próprios escravizados inseridos gradualmente no negócio.³⁸

Em janeiro de 1826, Geraldo solicitou passaporte para a Costa da África levando em sua companhia quatro crias: Bento, Germano, José e João.³⁹ Destes, o jovem Bento, de nação mina, era o predileto e, em 1828, ainda escravo, lhe foi concedido o privilégio de batizar o seu próprio escravo.⁴⁰ Em outubro 1829, pouco antes de Geraldo falecer, Bento foi enviado de novo para a Costa da África, quem sabe para ajudar a Antonio de Araujo Santana.⁴¹ Bento foi alforriado no testamento do seu senhor e acabou comprando uma das escravas trazidas pela sociedade do defunto.⁴² Esse tipo de percurso pelo qual uma pessoa aprendia e se iniciava no negócio trabalhando ao serviço dos traficantes e depois se lhe permitia investir na compra de um ou outro cativo – arranjo geralmente percebido como um privilégio concedido pelo senhor ao seu subalterno, para assegurar sua lealdade – era bastante comum. Se dava sorte, o africano podia reinvestir os benefícios e galgar posições para, de forma progressiva, ser inserido na oligarquia, sob a tutela de um ou mais membros da mesma.⁴³

Essa pode ter sido também a trajetória de Joaquim d'Almeida que, aliás, em outubro de 1830, três meses depois de ter pago 600 mil réis pela sua alforria, aparece como credor de Geraldo.⁴⁴ A viúva reconhecia uma dívida deste com Joaquim de 260 mil réis, indicando um negócio recente entre ambos, quando aquele era ainda escravo ou recém-liberto. Uma possibilidade é que Joaquim conseguisse o capital para se libertar, e ainda um pouco mais, através da parceria comercial com Geraldo e sua “sociedade”.

De fato, o círculo de Geraldo Roiz Pereira, Inocêncio e Antonio de Araujo Santana constituía parte da rede social a partir da qual Joaquim vai iniciar sua carreira. A análise dos registros de batismo permite identificar algumas das pessoas com as quais ele se relacionava. Em 5 de setembro de 1831, por exemplo, na freguesia do Pilar, foram batizados dez escravos: dois de Inocêncio de Araujo Santana, três do jeje Benedito Fernandes Galiza, um da haussá Henriqueta Joaquina do Bomfim, e um de Joaquim

38 A figura de Geraldo Roiz Pereira merece um estudo próprio que não cabe nos limites deste artigo. Para sua patente de ajudante de entradas e assaltos da freguesia da Conceição da Praia: APEB, Colonial, Livro 390, fls. 68-69. APEB, Judiciário, 03/1094/1563/03, Inventário de Geraldo Rodrigues Pereira, fls. 29, 85, 88; Livro de Testamentos n. 19, fls. 257-263v.

39 APEB, Colonial, Livro de Passaportes 5878, fl. 155 (21/01/1826).

40 BBRIC, Freguesia do Pilar, Livro de Batismos 1824-1830, fls. 62-62v.

41 APEB, Colonial, Livro de Passaportes 5879, fl. 161 (10/10/1829). Ele retornou em 29 de março de 1830, no *Trafalgar*, onde consta como “Bento Rodrigues [...] comerciante”: HCPP, 1831 (004), Class A, p. 116.

42 APEB, Judiciário, 03/1094/1563/03, Inventário de Geraldo Rodrigues Pereira, fls. 32v, 179.

43 Para um processo semelhante no contexto africano: Mann, *Slavery...*, p. 58.

44 APEB, Judiciário, 03/1094/1563/03, Inventário de Geraldo Rodrigues Pereira, fl. 88.

d'Almeida. Henriqueta foi madrinha dos escravos de Inocêncio e Benedito padrinho de quem talvez fosse o primeiro escravo de Joaquim: o nagô João que, com o tempo, se converteu num fiel parceiro do senhor.⁴⁵ A relação de “cosenhorio” (laço entre o padrinho e o senhor de um escravo batizado) entre Benedito e Joaquim seria ampliada anos depois para uma relação de compadrio, quando Benedito e Henriqueta casaram e nomearam como padrinho dos seus filhos a Joaquim d'Almeida.⁴⁶

Com crescente visibilidade social, Joaquim foi chamado para apadrinhar várias pessoas. Em outubro de 1830, recém-liberto, batizou a Emiliano. Este era um nagô, escravo de Vitorino dos Martyres Graves, e também acabaria envolvido no comércio atlântico, como o seu senhor e o seu padrinho.⁴⁷ Em maio de 1832, Joaquim apadrinhou a Esperança, uma escrava nagô de Bento Roiz Pereira, o liberto de Geraldo.⁴⁸ Ainda em maio e setembro, ele aparece batizando mais duas africanas nagôs na freguesia de Santo Antônio.⁴⁹ Seria nesse bairro, na Rua dos 15 Mistérios, para onde ele se mudou no fim daquele ano, após passar pelas freguesias da Conceição e do Paço.⁵⁰

Um dos batismos mais significativos aconteceu em 7 de outubro de 1832, desta vez na freguesia de Santana, uma das mais densamente povoadas por africanos. Naquela ocasião se reuniram na pia batismal várias das personagens já citadas. Joaquim aparece como senhor de uma nova escrava adulta, Benedita, apadrinhada por Inocêncio Araujo Santana. Já Joaquim foi padrinho do crioulinho Aniceto, filho de Isabel, ambos escravos de Antonio de Araujo Santana. O padrinho da mãe foi Bento Martins da Costa, um jeje que, em 1826, viajou de cozinheiro às ordens do capitão Manoel Joaquim d'Almeida.⁵¹ Também estava presente o compadre de Joaquim, Benedito Fernandes Galiza, que apadrinhou outros dois escravos de Antonio Araujo Santana. Igualmente,

45 BBRIC, Freguesia do Pilar, Livro de Batismos 1830-1838, fls. 32-32v. Em 1834, Joaquim alegava ter comprado um escravo em 1827, quando era ainda escravo. Deixo, porém, a discussão desse caso para outra ocasião: APEB, Judiciário, Processo Crime, Salvador 4/128/3, Joaquim d'Almeida e escravo Cipriano (1834).

46 BBRIC, Freguesia de Santo Antonio, Livro de Batismos 1828-1840, fls. 259v, 299. Por analogia ao conceito de *compadrio*, denotando a relação entre o padrinho e o pai do batizado, proponho o neologismo *cosenhorio*, para referir à relação entre o padrinho e o senhor do escravo batizado. Soares fala de “uma relação de senhores compadres”: Soares, Instruído na fé..., p. 101.

47 BBRIC, Freguesia de Santo Antonio, Livro de Batismos 1828-1840, fl. 80v. Emiliano Graves, já liberto, em 1847, viajou a Lagos para tomar conta da feitoria de seu senhor: Falheiros, *Luis e Antonio*..., p. 79; Oliveira, *Os libertos*..., p. 79-86.

48 BBRIC, Freguesia do Pilar, Livro de Batismos 1830-1838, fl. 51. Nesse registro aparece como Joaquim d'Almeida Lima [sic].

49 BBRIC, Freguesia de Santo Antônio, Livro de Batismos 1828-1840, fls. 127, 138.

50 APEB, Judiciário, Processo Crime, Salvador 4/128/3, Joaquim d'Almeida e escravo Cipriano (1834).

51 HCPP, ST, 1828, Class A, p. 46; Verger *Fluxo*..., p. 549-552.

concorreu o já citado Antonio Caetano Coelho batizando o crioulinho Paulo, filho de sua escrava Justina. Ou seja, Antonio, Inocêncio, Joaquim, Benedito, Bento e Antonio Caetano reforçavam sua amizade e presumíveis relações comerciais com vínculos rituais de *cossenhorio*, formalizados através do batismo.⁵² A essas alianças se acrescentavam laços de caráter étnico, pois todos eram jejes ou minas e deviam se comunicar na língua geral, e, também, laços criados pela proximidade residencial, pois vários deles moravam em ruas próximas, nas freguesias do Pilar e Santo Antônio, e sabemos que, na sociabilidade africana, vizinho era “como parte da família”.

Se em 1831 e 1832 encontrávamos Joaquim na pia batismal com seus pares africanos, no dia 2 de julho de 1834, Joaquim aparece em companhia dos amigos brancos do seu patrono, o pardo Manoel Joaquim d’Almeida. Naquele buliçoso dia do aniversário da independência, eles foram à residência de Joaquim Coimbra de Andrade, no bairro de Santo Antônio, onde ambos residiam. O anfitrião, escrivão do juizado de paz da vizinha freguesia do Paço, e um amigo dele, batizavam seus filhos em casa, um deles apadrinhado por Manoel.⁵³ A seguir, foi o turno dos cativos, três dos quais foram apadrinhados por Joaquim.⁵⁴ A ordem hierarquizada da cerimônia e o lugar subalterno reservado ao liberto são significativos; mas a presença de Joaquim no ambiente refinado das festas dos brancos é notável e indicativo do seu dom de gentes. A inserção dele nos meios sociais frequentados pelo seu patrono é o complemento a sua aliança com seus conterrâneos jejes. Aliás, essa dupla articulação, vertical e horizontal, de classes sociais se apresenta como chave para entender o seu sucesso e ascensão econômica.

Outra forma de associativismo africano se articulava através das irmandades de homens pretos. Os africanos pertenciam amiúde a várias dessas confrarias e a do Bom Jesus das Necessidades e Redenção, na Igreja do Corpo Santo, era uma das que, desde a década de 1770, concentrou membros da elite afro-baiana, em sua maioria de nação jeje. Constavam entre seus irmãos, milicianos, capitães de mato, comerciantes, marceneiros, barbeiros e músicos de orquestra de barbeiro.⁵⁵ Vários dos africanos apresentados, como Geraldo Roiz Pereira, Benedito Fernandes Galiza e o próprio Joaquim d’Almeida, eram irmãos dessa agremiação.⁵⁶ Deste último, não achei ainda registro do-

52 BBRIC, Freguesia de Santana, Livro de Batismos 1832-1848, fls. 63, 63v. Para o conceito de *cossenhorio*, ver nota 45.

53 Para o cargo de Joaquim Coimbra de Andrade como escrivão do juizado de paz da freguesia da rua do Paço em 1836 por provisão vitalícia: *Anais do Arquivo Público da Bahia*, n. 54, 1996, p. 134.

54 BBRIC, Freguesia de Santo Antonio, Livro de Batismos 1828-1840, fl. 196v.

55 Parés, Milicianos....

56 APEB, Livro de Testamentos 19, Testamento de Geraldo Rodrigues Pereira, fls. 257-63. Para Galiza ver: APEB, Colonial, maço 5266, Inventário de alfaías de ouro, prata e mais ornamentos pertencentes à Irmandade Bom Jesus das Necessidades e Redenção, fls. 143-144.

cumental da sua pertença, mas quando, na década de 1840, ele levantou uma capela católica na cidade de Agoué, na Costa da Mina, ele a nomeou Nosso Senhor da Redenção, em homenagem à agremiação dos jejes no Corpo Santo.⁵⁷ Também o já mencionado José Marques de Oliveira, o barbeiro do capitão André Pinto, era irmão da agremiação. Em março de 1830, ele voltava de uma nova viagem à África, desta vez não mais como “criado”, mas como “mercador”, na companhia do seu próprio criado. Dias depois, ele comprava uma terceira casa, pela considerável quantia de dois contos de réis e, em novembro, ele emprestou 397 mil réis a juros à sua irmandade da Redenção, para saldar uma dívida da mesma.⁵⁸ O vínculo de personagens como José Marques de Oliveira e Joaquim d’Almeida com essa irmandade permite supor que ela continuou a agregar, pelo menos até o início da década de 1830, um grupo de africanos com interesses associados ao sistema escravagista e ao comércio atlântico.

Pedro Pinto da Silveira e as conexões com as elites africanas

Proponho aqui deslocar a atenção para o segundo protagonista deste texto. A primeira notícia de Pedro Pinto da Silveira, ou Pedro Codjo Landjekpo como foi mais conhecido na Costa da Mina, aparece só no início da década de 1830. Ele foi batizado em 3 de fevereiro de 1833, na Igreja de Sé, e teve por padrinho a André Pinto da Silveira, enquanto o advogado e deputado Antonio Pereira Rebouças, genro do capitão e futuro pai do famoso abolicionista André Pinto Rebouças, “tocou a coroa” de Nossa Senhora.⁵⁹ A presença desses dois pardos apadrinhando um africano sinaliza a excepcionalidade do evento. Aliás, como foi dito, os cativos deviam ser batizados pouco tempo após sua chegada no Brasil. Nessa circunstância, o fato de Pedro ser descrito como “forro” na hora do batismo indicaria que ele se libertou com uma rapidez inusitada, se é que ele foi efetivamente escravizado.

A singularidade desse batismo encontra alguma explicação na ascendência familiar de Pedro. No registro batismal, ele é identificado como jeje, mas, documentos

57 Ver, entre outros: Abbé Pierre Bertrand Bouche, *Sept ans en Afrique occidentale: La Côte des Esclaves et Dahomey*. Paris: E. Plon, Nourrit et Cie. Imprimeurs-Éditeurs, 1885, p. 266-267.

58 HCPP, ST, 1831 (004) Class A, p. 116; APEB, Judiciário, Livro de Notas 231, fl. 45; Livro de Notas 236, fl. 139. A irmandade tinha hipotecado uma casa na rua dos Perdões que ia ser executada, se não se pagasse a dívida.

59 BBRIC, Freguesia da Sé, Livro de Batismos 1829-1840, fl. 57. Agradeço a Lisa Earl Castillo por essa referência. Antonio Pereira Rebouças era então deputado eleito da Assembleia Nacional e membro do Conselho da Província: Hebe Maria Mattos e Keila Grinberg, “Lapidário de si mesmo. Antonio Pereira Rebouças e a escrita de si”. In: Angela de Castro Gomes (Org.). *Escrita de si, escrita da história*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004, p. 36. Ver ainda: Keila Grinberg, *O fiador dos brasileiros. Cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 116, 130.

ingleses posteriores o identificam como “mina” ou, mais especificamente, como “nativo de Pequeno Popo” (Aneho).⁶⁰ Essa aldeia, localizada no atual Togo, era o principal porto do reino de Glidji (também conhecido como Guen), onde o comércio de escravos florescia na virada do século XIX. As tradições orais e documentos da década de 1860, a despeito de certas contradições, são unânimes em reconhecer Pedro Pinto ou Pedro Codjo como descendente do rei de Glidji e neto de Sekpon, o *aputaga* ou chefe responsável por supervisionar as operações de embarque de cativos na praia de Aneho (figura 1). Ou seja, Pedro Pinto da Silveira era membro da aristocracia ou elite local que controlava o tráfico em Glidji.⁶¹

À luz dessa informação é possível levantar a hipótese de o capitão André Pinto da Silveira ter levado o jovem Pedro para a Bahia, não como escravo, mas com o fim de instruí-lo nos afazeres do comércio, sendo o vínculo espiritual do apadrinhamento a fórmula escolhida para formalizar uma relação que, no fundo, era de caráter político-econômico. Também o capitão Manoel Joaquim d’Almeida, o senhor de Joaquim, apadrinhou em Pequeno Popo e deu o nome a Pedro Felix d’Almeida, um outro membro da família real de Glidji, filho de uma prima do próprio Pedro Pinto (figura 1). Esse Pedro Felix d’Almeida aparentemente nunca viajou a Bahia, mas o caso reforça a hipótese desse tipo de alianças entre os traficantes brasileiros e os membros das elites locais ser uma prática relativamente comum.⁶² Eram esses nativos que falavam as línguas da região que podiam garantir o sucesso do recrutamento e o embarque de cativos.

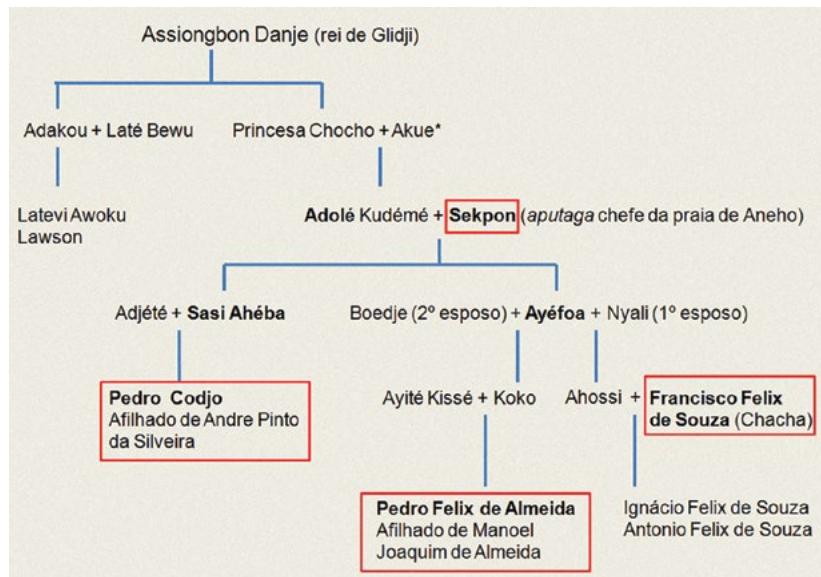
60 Para 1864: HCPP, 1865 [3503] Class A, incl. 4 in n. 128, p. 133-34. Turner identifica Pedro Codjo como “mina”: *Bresiliens...*, p. 111-112. Para 1866: Strickrodt, *Afro-European...*, p. 186; citando: TNA, ADM 123/73 incl. in n.º 8, Caboceer Kumei, Ahguay, 17/03/1866: Chiefs of Ahgway, Ahgway, 16 jan. 1866.

61 Em 1866 os chefes de Aneho declaram que “sua mãe era filha de um dos cabeceiras de Ahgway”: Strickrodt, *Afro-European...*, p. 186; citando TNA, ADM 123/73 incl. in n. 8, Caboceer Kumei, Ahguay, 17 mar. 1866: Chiefs of Ahgway, Ahgway, 16 jan. 1866. Numa carta de janeiro de 1884, os velhos de Glidji descreviam a Pedro Cudjoe [Codjo] e ao novo “rei” Lawson como descendentes do antigo rei Ashongbor Dajehn [Assiongbon Dandje], como “primos” e “descendentes das mesmas famílias”: Adam Jones e Peter Sebald (Org.), *An African Family Archive. The Lawsons of Little Popo/Aneho (Togo) 1841-1938*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 246. A mãe de Pedro Codjo era Sasi Aheba, filha de Sekpon (nessa versão sucessor de Comlagan): Agbanon II, *Histoire...*, p. 46.

62 A memória oral da família de Souza sustenta que Felix ficou órfão e foi criado por Francisco Felix de Souza e Ahossi em Uidá: Simone de Souza, *La famille de Souza du Bénin-Togo*. Cotonou: Les Éditions du Bénin, 1992, p. 72. Ver também: Agbanon II, *Histoire...*, p. 46, 193; Régina Byll-Cataria, *La diaspora dahomèenne en A.O.F. (Sénégal, Côte d’Ivoire, Haute-Volta et Guinée)*. Tese (Doutorado em História), Université Nationale du Benin, 1997-1998, v. 3, p. 1096-1102. Strickrodt (*Afro-European...*, p. 168-169) identifica Pedro Felix d’Almeida com Aité, o “moço” do cabeceira de Agoué, mencionado pelo viajante alemão Zutphen em 1831, que, segundo esta versão, teria estado no Brasil e falava português. Há um Pedro Felix de Souza [sic] que solicita passaporte em Salvador para a Costa da África em agosto de 1847: APEB, Colonial, Livro de Passaportes 5890, fl. 79.

O baiano Francisco Felix de Souza, aquele que viria a ser o principal traficante de escravos na Costa da Mina, sob o título de Chachá, no início de sua carreira, também morou em Pequeno Popo e se instalou na vizinha aldeia de Adjido, em terras cedidas pelo rei de Glidji.⁶³ Com anterioridade à queda do rei Daomeano Adandozan, em 1818, ele casou com Ahosi, uma princesa da família real de Glidji, filha da irmã da mãe de Pedro Pinto, com quem teve seus filhos Antonio e Ignácio, e ainda com outra mulher dessa coletividade familiar, Djidjiabou, de quem nasceu Isidoro (Figura 1).⁶⁴

Figura 1 – Árvore genealógica (parcial) do rei de Glidji



Nota: Akué (marcado com *) teve uma filha, Djidjiabou, que casou com Francisco Felix de Souza e engendrou Isidoro Felix de Souza.

Fonte: Agbanon II, *Histoire...*, p. 46-47, 193.

Percebe-se, assim, que o apadrinhamento de Pedro por parte de André Pinto da Silveira implicava na aliança com uma família aristocrática que, através da associação com Francisco Felix de Souza, estendia sua rede de influência para além de Pequeno

63 Jones, *An African Family...*, p. 496; Strickrodt, *Afro-European...*, p. 162. Para Francisco Felix de Souza, ver: Robin Law, "Francisco Felix de Souza in West Africa, 1800-1849". In: José C. Curto e Paul E. Lovejoy (Org.). *Enslaving Connections: Western Africa and Brazil during the Era of Slavery*. Amherst/NY: Humanity Books, 2004, 187-211; Alberto da Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

64 Agbanon II, *Histoire...*, p. 46-47, 193. Souza, *La famille...*, p. 59; Richard Burton, *A Mission to Gelélé King of Dahome*, Londres, Tinsley Brothers, 1864, vol. 1, p. 105-106; Strickrodt, *Afro-European...*, 163.

Popo até Uidá, o principal porto de embarque na região. Entre 1834 e 1835, logo após o batismo de Pedro, seu padrinho André Pinto aparece como proprietário de pelo menos uma escuna e como consignatário de vários navios suspeitos de envolvimento no comércio ilícito.⁶⁵ Naquele momento, as autoridades inglesas o descreviam “como agente e correspondente na Bahia de Francisco Felix de Souza”.⁶⁶ Ou seja, o capitão negreiro tinha galgado posições no esquema do tráfico, alternando suas atividades de agente e consignatário com as de armador. Para além dessa importante mudança, cabe destacar as alianças políticas dos comerciantes baianos com os mercadores da Costa da Mina, incluindo membros das elites locais africanas. E não era apenas Pedro que se beneficiava dessas alianças, alguns dos filhos mestiços de Francisco Felix de Souza, como Antonio, Ignácio e Isidoro, viajaram para a Bahia naquele período, para ser educados e instruídos nas lides do comércio atlântico.⁶⁷ Esses são alguns dos laços sociais que articulavam as intensas conexões mercantis, sociais e culturais através do Atlântico, em especial entre a África Ocidental e a Bahia, e que Robin Law e Kristin Mann chamaram de “comunidade atlântica”.⁶⁸

Seja como for, o jovem Pedro permaneceu na Bahia, provavelmente sob a tutela do seu padrinho, pelo menos três anos, até fevereiro de 1836, quando recebeu um passaporte para a Costa da África.⁶⁹ Isso acontecia um mês depois da saída do *Nimrod* referida no início deste capítulo, na sequência repressiva da Revolta dos Malês que, por sinal, tinha sido delatada às autoridades pela mediação de André Pinto da Silveira.⁷⁰ Se

65 HCPP, ST, 1836 (006) Class B, p. 89, 97, 98, 100, 101. Ver ainda Verger, *Fluxo...*, p. 459, cf. TNA, FO 84/157. A escuna chamava-se Três Manoelas, para mais informações sobre ela: TNA, FO 84/180. André Pinto aparece também como dono do General Rondeau, antigo navio de guerra que navegava com bandeira Argentina.

66 HCPP, ST 1836 (006), Class B, n. 107, Mr. Parkinson, Bahia, 10 dez. 1834, p. 97. Em janeiro de 1836, André enviava uma carta a Chachá pedindo uma carregação de azeite de dendê: Verger, *Fluxo...*, p. 365.

67 Ignácio e Francisco (Chico) estavam na Bahia desde pelo menos 1821, Isidoro desde 1826 e Antonio desde 1835: BBRIC, Freguesia de Santana, Livro de Batismos 1821-1830, fl. 11 (05 ago. 1821); Freguesia do Pilar, Livro de Batismos 1824-1830, fl. 40 (5 nov. 1826); APEB, Livro de Passaportes 5883, fl. 104 (26 set. 1835). Chico, Antonio e Isidoro aparecem ainda na década de 1840.

68 Law e Mann, *West Africa...*, p. 310. Para os laços da família de Souza com a Bahia: idem, p. 329-330. Como indica Ferreira em relação ao contexto angolano, “o financiamento do tráfico ilegal não foi a única dimensão” dos laços dessa comunidade atlântica que também podia incluir a formação educacional, a busca de tratamento médico ou outras formas de investimento e de negócios: Ferreira, *Dos sertões...*, p. 87.

69 APEB, Livro de Passaportes 5883, fl. 143v. Nesse registro, Pedro é explicitamente referido como afilhado de André Pinto da Silveira, informando que vai “a tratar do seu negócio”.

70 Reis, *Rebelião escrava...*, p. 127-128. Na revolta foi preso um liberto de André Pinto chamado Pedro Pinto, mas este homônimo de nosso Pedro era nagô-tapa: APEB, Colonial, maço 2949, Presidência da Província chefes de Polícia 1835-1841; João José Reis, O “rol dos culpados”: notas sobre um documento da rebelião de 1835. *Anais do APEB*, n. 48, 1985, p. 129-130 (registros n. 248 e 257); Reis, *Rebelião escrava...*, p. 192, 339; cf. APEB, *Insur-*

a perseguição aos libertos foi generalizada, aqueles que estavam envolvidos no tráfico podem ter sentido a ameaça de uma forma mais intensa. De fato, vários negreiros africanos como os jejes Antonio Caetano Coelho e Luiz Xavier de Jesus foram presos, mesmo sem ter participado da revolta.⁷¹ Competidores comerciais ou desafetos podiam aproveitar um momento de confusão como aquele para intrigar contra seus rivais com falsas delações. Esse parece ter sido o caso de Xavier de Jesus que acabou deportado, sem inquérito nem julgamento.⁷²

Ele foi uma das primeiras vítimas da Lei n.º 9, promulgada naquele mês de maio, que permitia a deportação dos africanos, lhes obrigava a pagar impostos anuais e lhes interditava a aquisição de bens imóveis, entre outras medidas.⁷³ Em agosto e setembro, circularam em Salvador rumores de uma nova insurgência africana e a polícia recebeu ordem de prender e deportar todos os libertos suspeitos.⁷⁴ A seguir, no intervalo de dez dias, entre 24 de outubro e 3 de novembro, vários dos nossos conhecidos solicitaram passaporte para Luanda ou para Benguela com escala em Luanda, entre eles: Inocêncio de Araujo Santana, Antonio de Araujo Santana, José Pereira da Paixão, Bento Martins da Costa, José Marques de Oliveira, Joaquim d'Almeida e o recém-liberado Antonio Caetano Coelho. A solicitação por parte de todos esses jejes e minas de passaportes para a África central, num período tão curto, é extraordinária e não parece responder a uma simples vontade de retorno às origens africanas.⁷⁵ Também o súbdito português Joaquim Pereira Marinho, um dos principais importadores de escravos na Bahia, solicitava passaporte para Angola nesse momento.

As prisões de Xavier de Jesus e de Caetano Coelho devem ter alarmado a comunidade dos traficantes africanos e essa corrida por passaportes parece resultado do medo a novas arremetidas policiais. Contudo, como exemplifica o caso do *Nimrod*, havia naquele momento escassez de navios para a costa africana. Por isso, desconfio que essa viagem a Angola nunca aconteceu ou, se ela aconteceu, foi muito rápida, pois,

reições, maço 2849, A Justiça de Pedro Pinto, nagô forro, fl. 9v (documento não achado).

71 APEB, Colonial, maço n. 2949, Presidência da Província chefes de Polícia 1835-1841, Relação dos africanos que se achão presos nas cadeias da Relação para serem deportados (anterior a 27 de março 1835).

72 Verger, *Os libertos...*, p. 58-59; Reis, *Rebelião escrava...*, p. 486-488; Falheiros, *Luis e Antonio...*, p. 25-27, 31-32.

73 Reis, *Rebelião escrava...*, p. 498-503.

74 Em maio de 1835, o governo brasileiro também cogitou expedir os africanos emancipados para Luanda e até um vice-cônsul foi nomeado, mas Angola se recusou a aceitá-lo, alegando ser colônia portuguesa: Verger, *Fluxo...*, p. 361; cf. TNA, FO 84/198, G. Jackson para Palmerston, 5 mar. 1836, Translated extract of a recent speech of the president of Bahia.

75 APEB, Livro de Passaportes 5883, fls. 112v, 115-116, 118, 118v, 119. Entre os solicitantes havia vários outros libertos irmãos do Bom Jesus das Necessidades e Redenção, como Manoel José da Silva, Faustino Santana e João Luiz Ferreira.

poucos meses depois, em março e abril de 1836, vários daqueles libertos, inclusive Joaquim d'Almeida, solicitavam novos passaportes, desta vez para a Costa da África.⁷⁶

É provável que, passado o pânico inicial e a precipitação da suposta fuga para Angola, Joaquim d'Almeida e seu parceiro Antonio Caetano Coelho tomassem uma decisão mais madura que contemplou, dessa vez, migrar com suas mulheres e parte do seu entorno familiar. Assim, em setembro de 1836, solicitava passaporte um grupo de umas 30 pessoas, a maioria mulheres jejes, levando na sua companhia oito crias. Não eram todos parentes, nem necessariamente organizaram a viagem juntos, mas de certo se conheciam e o vetor étnico pode ter favorecido sua cooperação. Figurava entre elas Ifigênia da Cruz, parceira comercial de Joaquim, assim como Thereza Caetana de Jesus e Caetana Maria, provavelmente, mãe e mulher de Caetano Coelho. Também viajava “Thomazia, mina”, que acredito ser Thomazia de Souza Paraíso, a amasia de Joaquim d'Almeida, que ia acompanhada de José Pereira da Paixão, o amigo e vizinho daquele.⁷⁷

Essa viagem de setembro de 1836 e outras, como a do *Nimrod*, podem estar por trás da lenda preservada pela memória oral segundo a qual Joaquim d'Almeida teria desembarcado na praia de Agoué em 1835 [sic], liderando um grupo de libertos batizados, ou seja, católicos, no que seria um dos momentos fundadores da cidade.⁷⁸ Embora a migração do grupo familiar em 1836 tenha sido um passo fundamental, o “retorno” de Joaquim se alongou por vários anos. Ele pode ter realizado várias viagens à Bahia de curta duração entre 1836 e o fim de 1838.⁷⁹ A partir desse momento e até o fim de 1842,

76 Joaquim d'Almeida solicitava um novo passaporte em 7 de março de 1836, Inocêncio Araujo Santana, em 22 de abril. Benedito Martins da Costa Guimarães fazia o mesmo em 20 de novembro de 1835 e ainda em 13 de janeiro de 1836. José Marques de Oliveira reiterava pedidos em 13 de abril e 17 de dezembro de 1836, o que sugere a dificuldade para se achar navio naquele período: APEB, Livro de Passaportes 5883, fls. 123v, 136v, 143v, 144v, 151v, 153, 174.

77 APEB, Livro de Passaportes 5883, fl. 169v. Sobre Thomazia, ver o testamento de Joaquim: APEB, Judiciário, 04/1445/1914/05, Inventário de Joaquim d'Almeida (1857-1865), fls. 3-9. Transcrito também em Verger, *Fluxo...*, pp 537-539; idem, *Os libertos...*, p. 116-21. Outras informações em: Luis Nicolau Parés, *Afro-Catholic Baptism and the Articulation of a Merchant Community, Agoué 1840-1860. History in Africa*, n. 42, 2015, p. 185-186.

78 APA, Livro École de la Mission Catholique d'Agoué, 1874-1914, fl. 1. Segundo Marina d'Almeida, “Joaquim trouxe de Angola as pedras para construir a capela de Agoué”: Entrevista com Marina d'Almeida, Abomey Calavi, 23 fev. 2014. Para o desembarco de vários passageiros do *Nimrod* em Agoué: Verger, *Fluxo...*, p. 362-366; TNA, FO 84/204, J. H. Robillard, Bahia 8 e 13 jun. 1836.

79 Se ele viajou em março de 1836, estava de volta em setembro, pois nomeou três procuradores aquele mês: APEB, Livro de Notas 255, fl. 41. Com certeza ele viajou no fim de 1836, pois em 13 de novembro, apadrinhava *in absentia*, por procuração, um dos filhos de Benedito Fernandes Galiza e Henriqueta Joaquina do Bonfim: BBRIC, Freguesia de Santo Antonio, Livro de Batismos 1828-1840, fl. 299. Ele aparece de novo na Bahia em agosto de 1837, batizando outra criança: BBRIC, Freguesia de Santo Antonio, Livro de Batismos 1828-1840, fl. 335v. Em novembro de 1838, Joaquim estava prestes a viajar de novo, pois recebeu uma carta lhe autorizando a cobrar uma dívida a Tobias Barretto Brandão, que estava na Costa: TNA, FO 315/48/48, Papéis do *Gratidão*, doc. 167.

por quatro anos não achamos mais evidência dele na Bahia, indicando uma dilatada estadia na Costa.⁸⁰ Nesse período, ele conduziu parte dos seus negócios em Uidá, mas seu principal centro de operações era Agoué, onde levantou a capela católica. A escolha dessa aldeia para o assentamento do grupo familiar é significativa. Tratava-se de uma localização estratégica, perto de Uidá, um dos portos mais ativo no tráfico, mas ao mesmo tempo fora da influência do rei do Daomé que podia restringir o movimento dos seus súbditos.

Resumindo, a repressão aos libertos africanos após a Revolta dos Malês sinaliza o início de um progressivo deslocamento de nossos comerciantes para a Costa da Mina. Se, num primeiro momento, esse movimento parece responder à tentativa de escapar da perseguição política – no caso dos jejes, a perseguição religiosa do Islã ou do culto aos voduns não é tão evidente –, num segundo momento, a sua motivação parece ter envolvido uma lógica adicional de tipo comercial. A decisão de deslocar o centro gravitacional da rede familiar, ou seja, as mulheres e as crianças, e a escolha estratégica de Agoué como destino, parecem responder, entre outros motivos, a um cálculo sobre as vantagens que a nova ubiquação poderia trazer no contexto do tráfico ilegal. Os quatro anos entre 1839 e 1842 em que Joaquim permaneceu entre Agoué e Uidá, atuando ora como “intermediário”, ora como “comerciante”, assentaram as bases da sua fortuna e do seu poder na região.

O comércio miúdo dos negociantes luso-africanos na Costa

Um dos parceiros comerciais de Joaquim d’Almeida em Agoué era Tobias Barretto Brandão, um alfaiate jeje, virado a pequeno traficante. Em setembro de 1840, ele viajava a bordo da escuna *Gratidão*, levando uma carregação de tabaco e outras mercadorias para Joaquim, quando o navio foi apresado pelos cruzadores britânicos. Estes confiscaram uma série de cartas e notas comerciais que permitem entrever os negócios desses e outros mercadores africanos ao longo dos últimos dois anos.⁸¹

80 Contudo, isso não significa que Joaquim não regressasse em algum momento. Seu filho Suterio nasceu em abril de 1842: BBRIC, Freguesia da Sé, Livro de Batismos 1840-1853, fl. 247v. Isso significa que a mãe, Felismina, liberta do próprio Joaquim, ficou grávida em 1841. Ou ela viajou para a costa com Joaquim, ou ele passou pela Bahia em meados desse ano. Em setembro de 1842, Joaquim se achava “ausente, a breve a chegar”: APEB, Livro de Testamentos n. 29, Testamento de Quiteria Nunes de Jesus (1842), fl. 143.

81 TNA, FO 315/48/48, Papéis do *Gratidão*. Agradeço a Carlos da Silva Junior por ter me fornecido cópias digitais desses documentos. O original do relatório dos ingleses sobre o apresamento do *Gratidão* está disponível em: FO 84/309. O relatório foi publicado em HCPP, ST, 1842 [402], Class A, encl. n. 109, Caso *Gratidão*, p. 115-118, fonte citada também por Strickrodt, *Afro-Brazilians...*, p. 225; e Law, *Ouidah...*, p. 199. Porém, até onde sei, os documentos em questão, contendo 50 cartas (oito delas dirigidas a Joaquim d’Almeida), constituem uma fonte negligenciada até agora.

Embora, talvez incompletas, as contas de Tobias indiquem que em novembro de 1838 ele esteve em Agoué e que recebeu fiado, do brasileiro Antonio Vieira dos Santos, mercadoria no valor de 32 onças para comprar dois escravos “dos melhores”.⁸² Tobias acabou lhe vendendo quatro cativos a nove onças cada um, e um mulato por 14. A diferença entre os “mulatos” e os “negros” ou “escravos” é recorrente nas suas notas, atribuindo àqueles um preço maior. A troca era sempre por mercadorias brasileiras. Em dezembro de 1838, por exemplo, entregou dois escravos e um mulato, por 14 rolos de tabaco, seis garrafas de aguardente, três barris de pólvora e três onças em mercadoria, todo avaliado em 26 onças. Em janeiro de 1839, vendeu três escravos a Joaquim d’Almeida, por 14 rolos de tabaco e 12 onças em aguardente, e outros dois a Manoel Ferreira Raposo, por uma pipa de aguardente. Com esses gêneros, Tobias comprava cativos aos cabeceiras locais, conforme atesta seu memorando com os valores de 11 deles adquiridos, em vários momentos, “na casa de Tomitim Vial”, talvez o irmão do rei daomenao Guezo.⁸³ Assim, Tobias mediava entre os mercadores locais e os feitores e carregadores dos navios como Joaquim d’Almeida.⁸⁴ Porém, ele também enviou diretamente a Bahia seis escravos para o poderoso negociante Joaquim Alves da Cruz Rios, cobrando uma comissão do 5%, de um valor total de 1:102\$960 réis.⁸⁵ Tobias não comerciava apenas com cativos e, em março de 1839, carregou uma pipa de azeite de dendê, um molho de esteiras, dois fardos de cuias e balaio, uma barrica com panos da costa, *pegerecúm*, pimenta e duas caixas com miudezas, para um mercador na Bahia, todo estimado em 331\$400 réis, com um custo do frete superior a 10%.⁸⁶

82 A onça não era uma moeda física, mas uma “unidade ficcional” de contabilidade que servia, na Costa da Mina, para estabelecer equivalências entre diversos gêneros. A tradução inglesa do documento original (extraviado) utiliza o termo *doubloon*, literalmente “dobrão”. Na década de 1830, uma onça de búzios correspondia convencionalmente a 16.000 búzios, a 8\$000 réis ou a oito dólares ou pesos de prata: TNA, FO 315-48-48, *Gratidão*, doc. 96, “Informação de Jose Maria Lopes que por anos tem residido na Costa da África e negociado desde Popo athé Onim (1835)”. Já a onça espanhola ou mexicana, esta sim moeda de ouro, na virada da década de 1840 valia 32\$000 réis.

83 Edna Bay, *Wives of the Leopard: Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey*. Londres: University of Virginia Press, 1998, p. 177-178, 180.

84 Nesse sentido, Tobias se assemelha aos *pacatilheiros* angolanos: Ferreira, *Dos sertões...*, capítulo 4; Ximenes, *Joaquim...*, p. 70-71.

85 TNA, FO 315/48/48, Papéis do *Gratidão*, docs. 179 e 180. Dessa transação, se deduz que o preço médio de um escravo embarcado era de 183\$000 réis. A esse valor deve ainda acrescentar-se o custo da viagem, do desembarque, dos subornos e da comissão de venda. Mas sendo que, em 1839, na Bahia, o preço de venda final de um africano, jovem e sem doença, oscilava entre 452\$000 e 410\$000, podemos concluir que o lucro do tráfico clandestino, embora de difícil estimativa, era substantivo. Para cálculos de custos e preços de venda: Eltis, *Economic Growth...*, p. 269-282; Andrade, *A mão-de-obra...*, p. 207.

86 TNA, FO 315/48/48, Papéis do *Gratidão*, doc. 113.

Ou seja, se tratava de um comércio diversificado, não apenas em termos das mercadorias, que não se limitavam a cativos, mas também em relação aos distintos tipos de intermediações, locais e transatlânticas. Fora as comissões nos fretes, o benefício de Tobias na compra/venda de cativos não é fácil de estimar, pois ao trocá-los por mercadorias, a equivalência monetária não é evidente. Podia comprar “mulatos” por dez onças e vendê-los por 14, mas também podia vendê-los por nove. Numa ocasião, trocou com Antonio Caetano Coelho, uma escrava de nove onças por outra de 10, perdendo um na operação.⁸⁷ Mesmo com benefícios variáveis, Tobias ilustra o que podia ser um pequeno negociante que, num período de dois anos, não parece ter excedido a dúzia de cativos.

De volta na Bahia, em julho de 1840, ele pretendia enviar, num brigue americano, uma carregação de 50 rolos tabaco para Joaquim d’Almeida. O tabaco pertencia a Antonio Felix de Souza, o filho do Chachá em Uidá.⁸⁸ Como vimos, assim como os mercados baianos enviavam seus agentes à Costa da Mina, os comerciantes da Costa enviavam seus agentes à Bahia para maximizar seus investimentos. Nessa carregação iam também objetos pessoais para Joaquim d’Almeida e a jeje Ifigênia da Cruz, moradora em Agoué. Além de tecidos, roupas e utensílios domésticos, a remessa para ela incluía mais de mil maços de miçangas de várias cores e qualidades, lapidadas, brancas, azuis, brancas e cor de telha, assim como corões e “corões falsos”, material, talvez, para a manufatura de colares de uso religioso.⁸⁹ Já Joaquim devia receber cravo e pimenta da índia, café, açúcar branco e várias caixas de doce de araçá. Por motivos desconhecidos, essa carregação “foi tomada por perdida” – talvez apresada pelos ingleses – e não chegou a destino.⁹⁰

Dois meses depois, Tobias organizou uma nova carregação, embarcando desta vez como passageiro no *Gratidão*. Levava 100 rolos, 40 barris e nove caixas de tabaco, quatro pipas de aguardente, seis garrações de licor, duas meias, pipas de mel, além de louças, fazendas, roupas e outras miudezas.⁹¹ Parte importante do tabaco e da aguardente pertenciam a José Bernardino da Costa, um liberto nagô, barbeiro, ex-escravo de José da Costa Faria, outro barbeiro jeje, membro do círculo da irmandade da Redenção.⁹² Outros 20 rolos de tabaco, uma livra e quarta de corões – valorados em 75 mil réis –, e

87 TNA, FO 315/48/48, Papéis do *Gratidão*, doc. 179.

88 TNA, FO 315/48/48, Papéis do *Gratidão*, docs. 30, 32, 33, 38, 66.

89 TNA, FO 315/48/48, Papéis do *Gratidão*, docs. 66, 101, 120. Contudo, a miçanga também podia ser usada como mercadoria para compra de cativos: Ferreira, *Dos sertões...*, p. 94.

90 TNA, FO 315/48/48, Papéis do *Gratidão*, docs. 36, 40, 66, 98, 103, 101, 120, 131B.

91 TNA, FO 315/48/48, Papéis do *Gratidão*, doc. 116.

92 TNA, FO 315/48/48, Papéis do *Gratidão*, doc. 110. José Bernardino da Costa era mais um dos africanos que solicitou passaporte para Angola, no fim de 1835. Ele consta como irmão da irmandade da Redenção em 1853. Para mais informações sobre seu senhor, ver Parés, *Milicianos...*

dois caixões de doce de araçá foram enviados a Joaquim pelo seu confrade e compadre Benedito Fernandez Galiza. Já um dos seus afilhados, Agostinho de Freitas, lhe enviava cravo da índia.⁹³ Além de deixar entrever o gosto de Joaquim pelo doce e as especiarias, o que se conclui da informação é que o jeje Tobias organizou duas viagens para suprir Joaquim com tabaco fornecido por negociantes africanos sediados na Bahia. Ou seja, os africanos dispunham de autonomia comercial suficiente para gerenciar empreendimentos entre eles, cobrindo desde o fornecedor, passando pelo intermediário, até o comerciante.

Para além das atividades comerciais, as cartas pessoais confiscadas a Tobias no *Gratidão* sugerem que, em 1840, Joaquim d'Almeida era o “homem forte” em Agoué, pois, além do principal destinatário das mercadorias e de oito das cartas, ele era indicado como receptor local de encomendas para terceiros. Ele morava com Thomazia de Souza Paraizo e é referido como Ilustríssimo Senhor e Capitão. Cabe notar que Joaquim recebia da Bahia tabaco, aguardente, miçangas e cravo da índia, e enviava para lá, além de cativos, panos da costa, azeite de dendê e pimenta malagueta. Ou seja, como Tobias, ele era um mercador versátil que tirava proveito de todas as commodities disponíveis.⁹⁴

Um ano depois, conforme indica uma carta de Benedito Fernandes Galiza, datada em setembro de 1841 e interceptada pelos ingleses, Joaquim estava em Uidá, em companhia de Antonio Caetano Coelho e Tobias Barretto Brandão, e continuava a manter contatos com Inocêncio de Araujo Santana na Bahia.⁹⁵ Galiza esperava Joaquim de volta em Salvador no final de 1842 e, em abril de 1843, este aparece na freguesia do Pilar batizando dois novos escravos da sua propriedade, junto com Joaquim Alves da Cruz Rios que batizou outros 14 dele, a maioria nagôs recém-chegados.⁹⁶

Cruz Rios, a quem Tobias enviou seis escravos em 1839, era filho do deputado José Alves da Cruz Rios, e foi outra figura chave na ascensão econômica de Joaquim d'Almeida. Com loja ao largo do Guindaste dos Padres, na cidade baixa, ele vendia loteria, caixas de passas e azeite de dendê, e exercia de consignatário de carregações de navios para Portugal e outros portos nacionais. Em 1843, sua loja aparece em anúncios de compra e venda de escravos e, no andar de cima, ficava o escritório de um dos futuros parceiros comerciais de Joaquim d'Almeida,

93 TNA, FO 315/48/48, Papéis do *Gratidão*, docs. 131A, 131B.

94 TNA, FO 315/48/48, Papéis do *Gratidão*, docs. 66, 101, 131A, 131B, 147-149, 156, 160, 164.

95 HCPP, ST, 1843 [484] Class C, incl. 24, Caso *Marabout*, Carta de Benito Fernandes Galiza a Joaquim d'Almeida, Bahia, 24 set. 1841, p. 28.

96 Para o regresso no fim de 1842: APEB, Livro de Testamentos 29, Testamento de Quitéria Nunes de Jesus (1842), fl. 143. Para o batismo em 23 de abril de 1843: BBRIC, Freguesia do Pilar, Livro de Batismos 1838-1846, fls. 112-113.

o português Miguel da Silva Pereira, que “compra e paga escravos de ambos os sexos”.⁹⁷ Cruz Rios mantinha contatos com notórios traficantes da Costa da Mina, como José Francisco dos Santos, o alfaiate, e Domingos José Martins, de quem foi testamenteiro e tutor dos filhos.⁹⁸ Já, no testamento de Joaquim d’Almeida, Cruz Rios é nomeado quatro vezes.

Esse documento foi redigido, em dezembro de 1844, por Guilherme Martins do Nascimento, um marceneiro crioulo, provavelmente sobrinho de Antonio Caetano Coelho, quando Joaquim estava prestes a partir de novo para a costa africana, desta vez, ao que parece de forma definitiva. Além do seu círculo social, o testamento permite vislumbrar a riqueza que Joaquim tinha alcançado até então. Ele declarou possuir o produto de 36 escravos em Havana, na mão de José Mazorra, e 20 em Pernambuco, na mão de Manoel Joaquim Ramos e Silva. Com 9 escravos na Bahia, o total somava 65. Essa propriedade escrava colocaria Joaquim d’Almeida entre os 10% dos homens mais ricos da Bahia. Cruz Rios ficava incumbido de receber o valor de 20 dos 36 escravos em Havana e de todos aqueles em Pernambuco. Ele também atuava como caixeiro, na Bahia, dos carregamentos que Joaquim enviava para a Costa, sinalizando ser o seu homem de confiança no Brasil.⁹⁹ Com toda probabilidade esses escravos em Havana e Pernambuco foram resultado de transações realizadas quando Joaquim ainda estava na Costa da Mina, ou seja, anteriores a 1843.

O triângulo Havana, Bahia, Lagos

O fluxo comercial entre Cuba, Bahia e Lagos intensificou-se após a proibição brasileira do tráfico atlântico em 1831.¹⁰⁰ Entre esse ano e 1835, os navios brasileiros podiam utilizar a bandeira espanhola para burlar as autoridades inglesas. Esse foi o caso, por exemplo, da escuna *Três Manoelas*, propriedade de André Pinto da Silveira. Em 1834,

97 Entre 1838 e 1849 aparecem 200 ocorrências do seu nome no *Correio Mercantil*. Para Miguel da Silva Pereira: Biblioteca Nacional Digital Brasil, *O Commercio*, 13 jan. 1843, p. 4. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Acesso em: 28 jul. 2015.

98 A partir de 1846 foi proprietário de navios negreiros e, numa lista do cônsul britânico, aparece como vice-cônsul de Argentina: Verger, *Fluxo...*, p. 438, 456, 475, 482, 547. Acabou morando na freguesia de Santana com 58 escravos, a maioria africanos, do “serviço da casa”: APEB, Colonial, Escravos-Assuntos, maço 2898, Mapas de escravos Santana, s/d, fls. 11-12.

99 APEB, Judiciário, 04/1445/1914/05, Inventário de Joaquim d’Almeida (1857-1865), fls. 3-9.

100 Sobre a relação entre o tráfico cubano e baiano: Eltis, *Economic Growth...*, p. 156-157; Nascimento, *Dez freguesias...*, p. 323. Ferreira (*Dos sertões...*, p. 93-122) examina o tráfico ilegal de Congo-Angola para Cuba, através dos negociantes “cariocas”, sobretudo após 1850, com o fim do tráfico atlântico no Brasil. Contudo, a cooperação mercantil entre Cuba e Brasil foi iniciada, desde a Bahia, nos anos 1830.

realizou uma típica viagem de Havana para Bahia, onde carregou tabaco e cachaça, e de lá rumou para Lagos, desembarcando, de volta no porto cubano, uns 500 cativos. Navegando de novo à Bahia, Silveira recebeu os dividendos, calculados em 10,000 dólares espanhóis e letras em Londres.¹⁰¹

No entanto, em 28 de junho de 1835, foi assinado o tratado anglo-espanhol que permitia à marinha inglesa apresar navios espanhóis bastando só que seu equipamento apresentasse indícios da prática do tráfico.¹⁰² Esse acordo incentivou os navios cubanos e brasileiros a usar a bandeira portuguesa, até a promulgação do já mencionado *Equipment Act*, em agosto de 1839, que impunha igual normativa aos navios portugueses.¹⁰³ Todavia, a imunidade dos navios norte-americanos continuou a atrair o interesse dos traficantes. Para burlar a vigilância inglesa, o recurso às bandeiras de nações estrangeiras era combinado com outras artimanhas legais, como a troca do nome do navio e o uso de jogos de papéis duplos, norte-americanos e portugueses, por exemplo.¹⁰⁴ Assim, a repressão inglesa ao tráfico estimulou, de forma indireta, a cooperação entre Havana e Bahia, relação, aliás, quase inevitável, pois Cuba e Brasil eram os dois grandes mercados consumidores de mão de obra escrava ainda ativos.

A companhia Abreu & Mazorra, propriedade de Joaquim José Pereira d'Abreu e do espanhol José Mazorra, serve para ilustrar essa dinâmica. Com sede em Havana, além de contatos nos Estados Unidos, essa sociedade tinha parceiros comerciais na Bahia.¹⁰⁵ Um dos principais era a firma Almeida & Costa, propriedade de dois portugueses.¹⁰⁶

101 HCPP, ST, 1836 (006) Class A, n. 107, p. 97. Para as datas da viagem: HCPP, ST, 1835 (006) Class A, p. 117; 1836 (005) Class A, p. 208; 1836 (006) Class B, p. 98. Para um resumo do procedimento típico: HCPP, ST, 1836 (006) Class B, p. 89. Em casos mais raros, o sentido do circuito podia se inverter, indo de Havana a Lagos, os navios rumavam depois para Bahia. Ver por exemplo: HCPP, ST, 1840 [265] Class A, p. 43.

102 Ver, por exemplo: Bethell, *A abolição...*, p. 153.

103 Sobre o *Equipment Act*: Reis et al., *O Alufá...*, cap. 11.

104 Para as estratégias dos traficantes para driblar o controle inglês: Verger, *Fluxo...*, cap. 11, p. 405-444. Para a participação norte-americana no tráfico com Brasil na década de 1840: Dale T. Graden, *O envolvimento dos Estados Unidos no comércio transatlântico de escravos para o Brasil (1840-1858)*. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 35, p. 9-36, 2007.

105 Mazorra, natural de Santander, foi dono de quatro navios (o *Venus*, construído em Baltimore, logo nomeado *Duquesa de Bragança*, o *Plant*, o *Camões* e o *3 Febrero*). Em 1841, por exemplo, organizou sete viagens a África, desembarcando em Havana um total de 3.877 cativos: HCPP, ST, 1839 (188), Class A, p.105; 1839 (189), Class B, p. 26; 1840 (265), Class A, p. 88-89; 1841 (330), Class A, p. 80, 104, 267, 271, 285; 1842 (402), Class A, p.190, 204, 247-248, 253; 1843 (482), Class A, p.123.

106 Essa companhia foi fundada por Manoel Jose d'Almeida e Antonio José da Costa. Foi reestruturada em maio de 1839, e passou a chamar-se Almeida, Costa & Co.: HCPP, ST, 1841 (330), Class A, *Caso Augusto*, p. 243-247. Ver também: HCPP, ST, 1837-1838 (124), Class A, n. 42, *Caso Lafayette*, p. 59-61.

Outro parceiro era André Pinto da Silveira que acolhia e assistia aos navios da companhia cubana na Bahia.¹⁰⁷ Por outro lado, em maio de 1839, Manoel Joaquim d'Almeida, recém-instalado em Lagos, foi nomeado agente de Almeida & Costa, com a encomenda de enviar “fardos” (escravos) a Havana, consignados a Abreu & Mazorra. A companhia baiana pedia ainda que os proventos da operação fossem expedidos a Liverpool, a favor de Duarte, Brothers & Co. Ou seja, os dividendos do tráfico ilegal passavam pelo país que tentava acabar com ele.¹⁰⁸

Manoel não era o único intermediário de Abreu & Mazorra na Costa. Os cubanos também empregavam os serviços do capitão Felix Cosme Madail, um português residente em Recife, que, em 1838 e 1839, percorria o circuito Havana-Bahia-Lagos no comando de navios de Mazorra.¹⁰⁹ Porém, em maio de 1840, Madail é referido como “mercador” residente em Popo [Pequeno Popo, Aneho] e principal consignatário do brigue *Plant*, também de Abreu & Mazorra. Cartas dos seus diretores, intervindas pelos ingleses nesse navio, continham longas instruções para Madail “à respeito da reunião, em Popo, de todos os escravos *comprados em feitorias distantes*, ficando prontos para embarcar em qualquer dos navios que a casa Abreu & Mazorra enviar”.¹¹⁰ Meses depois, em outubro, Madail é descrito pelos ingleses como o agente de Abreu & Mazorra em Lagos.¹¹¹ Cabe lembrar que, nesse ano, Joaquim d'Almeida estava em Agoué, porto vizinho de Pequeno Popo.¹¹²

Resumindo, entre 1839 e 1841 temos a Manoel Joaquim d'Almeida em Lagos como agente da companhia baiana Almeida & Costa, com instruções para enviar escravos a Abreu & Mazorra em Havana. Pelo menos a partir de junho de 1840, senão antes, Abreu & Mazorra colocam a Madail como seu agente na Costa, primeiro em Popo

107 HCPP, ST, 1840 (265), Class A, p. 43, 44, 113, 115. Sobre o *Venus*, propriedade de Mazorra: *Correio Mercantil*, julho-agosto 1841, p. 4; HCPP, ST, 1842 (402), Class A, p. 247, 248, 253. Para outras conexões de Silveira com Cuba: HCPP, ST, 1840 (265), Class A, p. 113.

108 HCPP, ST, 1841 (330), Class A, n. 121, *Caso Firmeza*, p. 240-243, 252; 1841 (330), Class A, n. 122, *Caso Agosto*, p. 243-247. Sobre o crédito inglês no tráfico ilegal, ver Eltis, *Economic Growth...*, p. 155-156. Para as relações comerciais entre os grandes mercadores baianos e seus sócios ingleses: Nascimento, *Dez freguesias...*, p. 322-323.

109 Ele se declara natural de Lisboa: HCPP, ST, 1837-1838 (124), Class A, p. 48-49. Porém, quando solicita passaporte na Bahia, ele é identificado como “brasileiro” na maioria das vezes: APEB, Livro Passaportes 5896, 15/01, 5/06 e 14/10 de 1847 e 14/01 e 28/06 de 1848. Para as viagens no *Camões* e *Felicidade*: HCPP, ST, 1839 (188), Class A, p. 74-75, 84; 1842 (402), Class A, n. 54, *Caso Felicidade*, p. 36-38, 58, 66, 81.

110 HCPP, ST, 1841 (330), Class A, n. 85, *Caso Plant*, p. 153-154, 159; 1842 (402), Class A, p. 63-65.

111 HCPP, ST, 1842 (402), Class A, n. 54, *Caso Felicidade*, p. 36.

112 O nome de um dos negociantes com que Tobias teve trato em Agoué é grafado pelos ingleses como “Seca” ou “Seça Medair”: TNA, FO 315/48/48, Papéis do *Gratidão*, doc. 179. No relatório manuscrito aparece “Seca Medair”: TNA, FO 84/309. Na publicação “Seça Medair”: HCPP, ST, 1842 (402), Class A, n. 109, *Caso Gratidão*, p. 116. Se trataria de uma transcrição distorcida do nome de Madail?

e depois em Lagos. Sabemos que Abreu & Mazorra planejavam embarques em Popo com escravos trazidos de “feitorias distantes”. A minha hipótese é que os “fardos” podiam ter sido enviados desde Lagos por Manoel Joaquim d’Almeida, através da lagoa litorânea, a principal via de comunicação na região, aproveitando as feitorias intermediárias, como as de Agoué, onde estava Joaquim.¹¹³ A cooperação do patrono e seu liberto, com o apoio logístico da “rede africana” do segundo, permitiria juntar assim as carregações que deviam ser exportadas a Havana. Seria nesse contexto que Joaquim d’Almeida poderia ter despachado outros cativos por conta e risco próprio, explicando os “36 escravos em Havana em mão do Sr. D. José Masorra”, declarados no seu testamento.¹¹⁴

Quanto aos seus 20 escravos em Pernambuco, a conexão comercial não está tão clara. Eles foram enviados a Manoel Joaquim Ramos e Silva, um português, naturalizado brasileiro que, na década de 1840, virou um poderoso mercador, chegando a se tornar diretor da Associação Comercial de Pernambuco, fundador da Caixa Econômica de Recife, recebendo o título de comendador. Sob essa respeitável aparência, ele escondia, como prova o testamento de Joaquim, outras atividades mais dúbias.¹¹⁵ Uma hipótese é que o capitão Madail, de volta em Recife em 1842, se preparando para sair no iate *Ligeiro* “para pesca”, fosse quem estabelecesse o enlace comercial entre o comendador e Joaquim.¹¹⁶ Outra hipótese é que fosse Manoel Joaquim d’Almeida, também pernambucano. Porém, entre 1839 e 1844, ele residia em Lagos e não lhe teria sido fácil mediar essas transações.

Na espera de futuras pesquisas que esclareçam melhor essas questões, vale a pena destacar a virada da década de 1840 como o período que marcou a transformação de Joaquim d’Almeida num “negociante atlântico”, com uma rede comercial que estendia seus fios na Bahia, Pernambuco, Cuba e a Costa da Mina, incluindo parceiros do mais alto *pedigree* social. Acredito que o seu sucesso econômico deveu-se em parte ao deslocamento para a costa africana, no momento em que a conjuntura do tráfico ilegal aumentava o preço dos escravos e favorecia o papel do feitor capaz de negociar com

113 Essa prática foi comum na década de 1850: Robin Law, A comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos, 1850-1866. *Afro-Ásia*, n 27, 2002, p. 55, 57.

114 APEB, Judiciário, 04/1445/1914/05, Inventário de Joaquim d’Almeida (1857-1865), fls. 3-9.

115 Bruna Iglesias Motta Dourado, Categorias comerciais e distinção social: o papel do comércio de grosso trato na consolidação do estado imperial brasileiro, Pernambuco, *VII Encontro de Pós-Graduação em História Econômica*, 2014. Disponível em: <<http://www.congressoabphe.ufls.br/>>. Acesso em: 28 jul. 2015. Nas décadas de 1830 e 1840, aparecem 330 ocorrências do seu nome no *Diário de Pernambuco* e 153 em *O Diário Novo*: Biblioteca Nacional Digital Brasil. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>>. Ele operava como consignatário, no porto de Recife, para navios com diversas procedências e destinos, tanto nacionais como europeus.

116 Para Madail em Recife: *Diário de Pernambuco*, 29 dez. 1842, p. 4; *O Diário Novo*, 30 dez. 1842, p. 4.

os fornecedores locais e, nesse aspecto, o domínio das línguas vernáculas devia ser uma vantagem preciosa. Embora sempre dependente de seus sócios, como Alves da Cruz Rios, o estabelecimento de Joaquim no litoral africano lhe permitiu uma relativa independência para combinar suas funções de intermediário com as do comerciante empreendedor. Talvez fosse a constatação, na sua última visita na Bahia em 1843-1844, da crescente dificuldade para conduzir o tráfico desde lá, o que o levou a considerar o seu estabelecimento definitivo à Agoué. Os limites deste texto, porém, me obrigam a deixar para outra ocasião a análise da sua carreira a partir desse momento e até sua morte em 1857.¹¹⁷

Também a trajetória de Pedro Pinto da Silveira, ou Pedro Codjo, deve ficar limitada a umas pinceladas finais. Por volta de 1841 ele regressou a Salvador onde parece ter permanecido até 1847. Nesse período, teve dois filhos, Domingos e Antonio, e prosperou no negócio, como indica o batismo de cinco escravos em 1844, e outros cinco em 1847. Lembremos que nessa época seu padrinho André estava em Lagos. Por outro lado, no batismo dos filhos e dos escravos participaram como padrinhos membros da família de Souza, sinalizando a continuidade das relações socioeconômicas. Em agosto de 1847, no que parece ser o pico da sua ascensão social, Pedro comprava, no centro da cidade, um sobrado e duas casas térreas por um valor de mais de seis contos de réis.¹¹⁸ Porém, um mês depois, ele viajava para a Costa da Mina, na companhia do seu liberto Felix Pinto.¹¹⁹ Ignoro quanto tempo Pedro passou desta vez na África, mas cinco anos depois, em fevereiro 1853, o encontramos comerciando de novo na Bahia, enviando 30 magotes de tabaco a Joaquim d'Almeida em Agoué.¹²⁰ Ou seja, Pedro e Joaquim continuavam a manter relações mercantis, num momento em que o tráfico de cativos estava já quase extinto no Brasil. Um mês depois, em março de 1853, Pedro Pinto estava prestes a iniciar uma nova viagem de volta à África.¹²¹

117 Essa é pesquisa em andamento, mas resultados parciais relativos a esse período já foram publicados em: Parés, *Afro-Catholic Baptism*....

118 No batismo dos escravos, de 1844, um dos padrinhos era Chico Felix de Souza: BBRIC, Freguesia da Sé, Livro de Batismos 1829-1861, fl. 219v. No batismo dos filhos, em 1847, aparece Antonio Felix de Souza como padrinho por procuração e Chico tocando a coroa: BBRIC, Freguesia da Sé, Livro de Batismos 1840-1853, fl. 317v. Para o batismo de escravos em 1847: BBRIC, Freguesia da Sé, Livro de Batismos 1829-1861, fl. 244v. Para a compra da casa: APEB, Livro de Notas 285, fl. 6v, 62v. Agradeço a Lisa Earl Castillo por essas referências.

119 *Correio Mercantil*, 20 ago. 1847; 14 set. 1847.

120 APEB, Judiciário, Avulsos, 15 fev. 1853. Agradeço a Lisa Earl Castillo por fornecer cópia digital desse documento.

121 APEB, Livro de Passaportes 5894, fls. 130v-131, 30 mar. 1853. Pedro ainda realizou uma quarta e rápida viagem em 1859, mas, como foi dito, a sua trajetória de vida, nas décadas de 1840 e 1850, deverá ser tratada em trabalho futuro. Para a década de 1860 e o seu envolvimento na guerra civil entre Pequeno Popo e Agoué (1860-1866) ver: Strickrodt, *Afro-European Trade*..., p. 184-193.

O tráfico clandestino como outra lógica do retorno agudá

Algumas considerações de ordem mais geral podem ser enunciadas a partir dos dados expostos. Os casos de Joaquim d'Almeida e Pedro Pinto da Silveira ilustram a complexa malha de alianças de parentesco, de amizade e comerciais que ligavam aos traficantes africanos e brasileiros. A antiga relação inaugurada na década de 1820 entre os capitães André Pinto da Silveira e Manoel Joaquim d'Almeida, se perpetuou por três décadas através de Pedro Pinto e Joaquim d'Almeida. Os laços entre senhor e escravo ou entre padrinho e afilhado podiam encobrir, para além do paternalismo, uma relação profissional de mestre-aprendiz, capaz de evoluir para uma parceria comercial. Assim, a participação dos patronos no tráfico era uma condição favorável para a iniciação e inserção dos seus subalternos no negócio. Contudo, eram igualmente importantes as redes sociais e alianças estabelecidas entre os próprios africanos, estimuladas em parte por afinidades étnico-raciais ou de vizinhança, capazes de promover empreendimentos intra-africanos, demonstrando, assim, a relativa autonomia desses negociantes.

O que parece confirmar-se também é que a participação direta ou indireta no lucrativo negócio do tráfico esteve na base das fortunas de alguns dos libertos mais prósperos e que o *status* econômico e social, assim adquirido no Brasil foi instrumental para a subsequente constituição de uma comunidade mercantil em terras africanas. Esse seria o caso de Joaquim d'Almeida.¹²² Porém, o caso de Pedro Pinto da Silveira ou inclusive de Antônio Felix de Souza, permite acrescentar que, inversamente, o *pedigree* aristocrático das famílias de alguns desses africanos pode ter contribuído para a sua inserção social e o seu sucesso comercial na Bahia.

A formação, na Costa da Mina, da comunidade dos agudás ou “brasileiros”, enquanto grupo socialmente diferenciado dos autóctones, se deu, em grande medida, a partir da agregação dos retornados luso-africanos em volta da atividade mercantil dos seus comerciantes mais bem-sucedidos, em geral, traficantes brasileiros, portugueses e alguns libertos africanos. Foi a afluência dessas famílias que atraiu e permitiu acolher as sucessivas ondas de retornados. Como apontam Law e Mann, a coordenação das atividades do tráfico gerou um influxo de mercadores brasileiros na Costa da Mina, sobretudo a partir das primeiras décadas do século XIX. Um exemplo bem conhecido é o do baiano Francisco Felix de Souza, o Chachá. Silke Strickrodt acrescenta que esses mercadores foram “um fator importante na vida do litoral e prepararam o terreno para o estabelecimento dos ex-escravos”.¹²³ Mônica Lima, em relação à África central,

122 Ver para esse tema: Parés, *Afro-Catholic Baptism...*

123 Law e Mann, *West Africa in the Atlantic Community...*, p. 322-324; Silke Strickrodt, “The Brazilian Diaspora to West Africa in the Nineteenth Century”. In: Incke Phaf-Reinberger; Thiago de Oliveira Pinto (Org.). *AfrikaAmerika: Atlantische Konstruktionen*. Frankfurt: Vervuert, 2008, p. 47.

também defende o argumento de que a escolha do lugar do retorno estava ligada à preexistência do comércio atlântico e, em particular, do tráfico.¹²⁴ Em concordância com essas constatações, o que os casos aqui apresentados sugerem é que a lógica do retorno dos agudás não pode ser reduzida à clássica explicação segundo a qual a decisão de abandonar o Brasil seria uma simples reação à repressão que sucedeu à Revolta dos Malês em 1835.

O retorno dos libertos africanos incluiu muitos indivíduos e grupos motivados por razões muito variadas e complexas. Para começar, o pequeno setor dos africanos libertos que tinha acumulado certos bens no período colonial, apesar da ascensão econômica, vinha sofrendo, no novo regime imperial, uma asfixia política que não permitia vislumbrar qualquer futuro muito promissor.¹²⁵ Não é descabido pensar que por causa dessa marginalidade social, alguns desses africanos optassem por entrar na ilegalidade do tráfico, um espaço o suficientemente caótico e fora da ordem para poder lucrar alguma coisa. Porém, a escolha do retorno a África por parte da elite afro-baiana, incluindo alfaiates, sapateiros, mestres de obra, marceneiros e outros ofícios, podia encobrir aspirações de promoção e autonomia sociopolítica.

Escapar à perseguição religiosa e política que se deu após a Revolta dos Malês foi obviamente um motor determinante no grande pico do retorno entre 1835 e 1837. O aumento vertiginoso das solicitações de passaporte nesses três anos é uma evidência inquestionável. Além do medo à repressão, por trás da fuga podia estar também a tentativa dos libertos de por a salvo os preciosos bens acumulados, com muito esforço, durante anos.¹²⁶ Contudo, a esses motivos podia ser acrescentada uma outra lógica de tipo comercial, talvez minoritária, mas não por isso menos significativa. De fato, uma explicação não anula a outra e elas se complementam e superpõem.

A migração do entorno familiar de Joaquim d'Almeida e Antonio Caetano Coelho seria um exemplo. Embora, num momento inicial, a viagem dos traficantes tivesse um caráter reativo, tentando escapar da prisão ou da deportação, a subsequente decisão

124 Mônica Lima e Souza, *Histórias entre margens: retornos de libertos para a África partindo do Rio de Janeiro no século XIX. Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 79, 2013.

125 Por exemplo, a constituição de 1824 não reconhecia a cidadania ou a nacionalidade brasileira aos libertos africanos. Nenhuma das revoltas do tumultuado início do Império, fossem elas antilusitanas, federalistas ou inspiradas pelo populismo dos liberais exaltados, incluía o liberto africano no projeto nacional. Inclusive as instituições tradicionalmente ocupadas pela elite africana como as milícias negras foram desmanteladas em 1831: Hendrik Kraay, *Race, State, and Armed Forces in Independence-Era Brazil: Bahia, 1790s-1840s*. Stanford: Stanford University Press, 2001. p. 106 ss; João José Reis, "Cor, classe, ocupação etc.: o perfil social (às vezes pessoal) dos rebeldes baianos, 1823-1833". In: João José Reis; Elciene Acevedo (Org.), *Escravidão e suas sombras*. Salvador: EDUFBA, 2012.

126 Castillo, *Mapping...*, p. 26-28, 30.

de engajar nesse êxodo à parte da família, lhe confere uma dimensão mais propositiva, sugerindo uma escolha estratégica para um projeto de futuro coletivo que garantisse mais autonomia econômica e política. Nessa decisão interveio, sem dúvida, o cálculo das implicações que o deslocamento teria nas suas atividades comerciais. Nesse sentido, é plausível pensar que aqueles envolvidos no tráfico ilegal considerassem a conjuntura e a dinâmica interna daquele negócio que, por coincidência, também desde 1835, vinha sofrendo a intensificação da repressão inglesa.

Assim, a escolha de Agoué, Uidá ou Lagos como principais bases de operações por parte de comerciantes como Joaquim d'Almeida, Antonio Caetano Coelho ou Inocência de Araujo Santana, parece responder a vários fatores entrecruzados, mas um deles seria burlar a repressão exercida pelos cruzadores ingleses aos navios negreiros. Enquanto na Bahia o comércio marítimo com a costa africana se via limitado pela insistente vigilância inglesa, no litoral africano, os mercadores e feitores luso-africanos, apesar das dificuldades, tinham mais mobilidade e oportunidade de lucrar com o embarque clandestino de escravos e outras mercadorias para Cuba e Brasil.

Os casos examinados indicam que os comerciantes africanos envolvidos no tráfico já cruzavam o Atlântico antes de 1835. Aliás, como vimos, eles fizeram parte integral e em alguns casos lideraram o retorno de grupos familiares no pico migratório de 1835-1837.¹²⁷ Contudo, com o tratado anglo-português de 1839 e o aumento da eficácia inglesa nas suas tarefas repressivas, vários daqueles comerciantes optaram, na virada de 1840, por se radicar na Costa da Mina. A economia por eles movimentada continuou a incentivar, naquela década, o influxo de parentes e parceiros comerciais da Bahia, entre eles um número significativo de jovens crioulos, na expectativa, apesar do risco, de obter um lucro rápido e fácil. Nesse sentido, na medida em que a repressão inglesa ao tráfico atlântico induziu o deslocamento de um mercador como Joaquim d'Almeida para a Agoué e Uidá, e na medida em que este atraiu atrás dele parentes e dependentes em busca de melhor fortuna, pode-se dizer que a repressão ao tráfico atuou como um fator adicional na lógica do retorno.

Embora, como já falei, o topo da pirâmide do negócio do tráfico fosse predominantemente ocupado por comerciantes brancos, quando o capital fluía havia na atividade mercantil uma dinâmica que, aparentemente, subvertia a hierarquia racial que imperava na sociedade mais ampla. Francisco Felix de Souza, por exemplo, um mestiço (em terra de negros), chegou a ser um dos maiores “comerciantes” no tráfico. Os mestiços Manoel Joaquim d'Almeida e André Pinto da Silveira passaram de capitães a agentes e

127 Nesse sentido, as tentativas de periodização do movimento de retorno que separam o êxodo de 1835-1837, de um segundo momento, na década de 1840, dominado pelas viagens dos comerciantes marítimos, me parecem problemáticas: Castillo, Mapping...p. 26.

consignatários, o segundo inclusive chegando a ser dono de navios. O próprio Joaquim d'Almeida, embora africano, acabou acumulando considerável riqueza, com dezenas de escravos na Bahia, Havana e Pernambuco, lhe permitindo galgar posições naquela estrutura mercantil atlântica.¹²⁸

Apesar de todos os esforços da antropologia para questionar e relativizar a universalidade do *homo economicus* ou do homem calculador, parece evidente que a acumulação de bens e riqueza gera um poder, ou autoridade social, que pode minimizar e contornar a lógica de outros regimes da desigualdade, como o gênero ou a raça. A presença de mulheres e africanos como poderosos comerciantes atlânticos parece confirmar esse processo.¹²⁹ Nesse suposto, caberia perguntar qual o motivo de focalizar os “traficantes africanos” como grupo diferenciado, quando a comunidade mercantil em volta desse negócio, aparentemente, não discriminava por cor. Uma resposta seria que, embora houvesse frestas para a ascensão econômica de mulheres e negros, em última instância, essa mobilidade se via comprometida, em termos absolutos, pela subjacente condição racial e de gênero.

Por isso, se faz pertinente a pesquisa sobre a os processos de ascensão social de africanos como Joaquim d'Almeida ou Pedro Pinto da Silveira na Bahia, e sua atuação na comunidade agudá na Costa da Mina. Contudo, não gostaria cair na armadilha de romantizar essas personagens pela sua astúcia e habilidade para se inserir nas estruturas de mercado da sociedade dominante ou, ao contrário, denegri-los e silenciá-los simplesmente pela sua participação no infame comércio de escravos. Eles são exemplos, com certeza, excepcionais, que permitem enxergar a extrema complexidade da sociedade escravocrata apontando para a *potencial* fluidez ou elasticidade de suas fronteiras hierárquicas.

Referências

ADAMS, Captain John. *Remarks on the Country Extending from Cape Palmas to the River Congo*. Londres, 1823.

AGBANON II, Fio. *Histoire de Petit Popo et du Royaume Guin (1934)*. Lomé: Éditions Haho/Karthala, 1991.

AGBO, Casimir. *Histoire de Ouidah du XVI au XX siècle*. Avignon: Les Presses Universelles, 1959.

128 Law e Mann sublinham que a comunidade atlântica era multi-racial: Law e Mann, *West Africa in the Atlantic Community...*, p. 310, 324.

129 Ainda por fazer o estudo de poderosas mulheres comerciantes na Costa da Mina, como Iya Modukpe em Aneho ou Tinabu em Lagos, fuge o escopo deste artigo. Para o segundo caso ver: Mann, *Slavery...*, p. 59, 99.

ANDRADE, Maria José de Souza. *A mão-de-obra escrava em Salvador, 1811-1860*. Salvador: Corrupio, 1988 [1975].

BAY, Edna. *Wives of the Leopard: Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey*. Londres: University of Virginia Press, 1998.

BETHELL, Leslie. *A abolição do comércio brasileiro de escravos*. Brasília, DF: Senado Federal/ Conselho Editorial, 2002.

BYLL-CATARIA, Régina. *La diaspora dahoméenne en A.O.F. (Senegal, Côte d'Ivoire, Haute-Volta et Guinée)*. Tese (Doutorado em História) – Université Nationale du Benim, 1997-1998. 3 v.

BOUCHE, Abbé Pierre Bertrand. *Sept ans en Afrique occidentale: La Côte des Esclaves et Dahomey*. Paris: E. Plon, Nourrit et Cie. Imprimeurs-Éditeurs, 1885.

CASTILLO, Lisa Earl. Mapping the nineteenth-century Brazilian returnee movement: Demographics, life stories and the question of slavery, *Atlantic Studies*, [S.l.], v. 13, n. 1, p. 25-52, 2016.

CASTILLO, Lisa Earl; PARÉS, Luis Nicolau. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para historiografia do candomblé ketu, *Afro-Ásia*, Salvador, n. 36, p. 111-151, 2007.

DOURADO, Bruna Iglesias Motta. Categorias comerciais e distinção social: o papel do comércio de grosso trato na consolidação do estado imperial brasileiro, Pernambuco. In: ENCONTRO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA ECONÔMICA, 7., 2014. Disponível em: <<http://www.congressoabphe.ufls.br/>>. Acesso em: 28 jul. 2015.

ELTIS, David. *Economic Growth and the ending of the Transatlantic Slave Trade*. New York: Oxford University Press, 1987.

ELTIS, David. *The Abolition of the Slave Trade. Illegal Slave Trade*. Disponível em: <http://abolition.nypl.org/print/illegal_slave_trade/>. Acesso em: 28 ago. 2015

FALHEIROS, Elaine Santos. *Luis e Antonio Xavier de Jesus: mobilidade social de africanos na Bahia oitocentista*. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

FERREIRA, Roquinaldo Amaral. *Dos sertões ao Atlântico: tráfico ilegal de escravos e comércio lícito em Angola. 1830-1860*. 1997. 149 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1997.

GRADEN, Dale T. O envolvimento dos Estados Unidos no comércio transatlântico de escravos para o Brasil (1840-1858). *Afro-Ásia*, Salvador, n. 35, p. 9-36, 2007.

GRINBERG, Keila. *O fiador dos brasileiros: cidadania, escravidão e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

JONES, Adam; SEBALD, Peter (Org.). *An African Family Archive: The Lawsons of Little Popo/ Aneho (Togo) 1841-1938*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

- KRAAY, Hendrik. *Race, State, and Armed Forces in Independence-Era Brazil: Bahia, 1790s-1840s*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- LAW, Robin. A comunidade brasileira de Uidá e os últimos anos do tráfico atlântico de escravos, 1850-66. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 27, 2002.
- LAW, Robin. *Ouidah: The Social History of a West African Slaving Port, 1727-1892*. Oxford: James Currey, 2004.
- LAW, Robin. Francisco Felix de Souza in West Africa, 1800-1849. In: CURTO, José C.; LOVEJOY, Paul E. (Org.). *Enslaving Connections: Western Africa and Brazil during the Era of Slavery*. Amherst, NY: Humanity Books, 2004.
- LAW, Robin; MANN, Kristin. West Africa in the Atlantic Community: the Case of the Slave Coast. *William and Mary Quarterly*, [S.l.], v. 56, n. 2, 1999.
- MANN, Kristin. *Slavery and the Birth of an African City: Lagos, 1760-1900*. Bloomington: Indiana University Press, 2007.
- MATTOS, Hebe Maria; GRINBERG, Keila. Lapidário de si mesmo. Antonio Pereira Rebouças e a escrita de si. In: GOMES, Angela de Castro (Org.). *Escrita de si, escrita da história*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2001 [1982].
- NASCIMENTO, Ana Amélia Viera. *Dez freguesias da cidade de Salvador, aspectos sociais e urbanos do século XIX*. Salvador: EDUFBA, 2007.
- NISHIDA, Mieko. *Slavery and Identity: Ethnicity, Gender, and Race in Salvador, Brazil, 1808-1888*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 2003.
- OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. *Os libertos: seu mundo e os outros*. Salvador: Corrupio, 1988.
- OLIVEIRA, Maria Inês Cortes de. Viver e morrer no meio dos seus. Nações e comunidades africanas na Bahia do século XIX. *Revista da USP*, São Paulo, n. 28, p. 188-89, 1995-1996.
- PARÉS, Luis Nicolau. Milicianos, barbeiros e traficantes numa irmandade católica de africanos minas e jejes (Bahia, 1770-1830). *Tempo*, [S.l.], v. 20, p. 1-32, 2014.
- PARÉS, Luis Nicolau. Afro-Catholic Baptism and the Articulation of a Merchant Community, Agoué 1840-1860. *History in Africa*, [S.l.], n. 42, 2015.
- PARÉS Luis, Nicolau; CASTILLO, Lisa Earl. José Pedro Autran e o retorno de Xangô. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, 2015.
- PEIXOTO, António da Costa. *Obra nova da língua geral de Mina*. Lisboa: Agência Geral das Colonias, 1943-44 [1741]. (Manuscrito da Biblioteca Pública de Évora, publicado e apresentado por Luís Silveira em 1943).
- REDIKER, Marcus. *O navio negreiro: uma história humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

- REIS, João José. O “rol dos culpados”: notas sobre um documento da rebelião de 1835. *Anais do APEB*, n. 48, 1985.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- REIS, João José. *Domingos Sodré: um sacerdote africano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- REIS, João José; GOMES Flavio S.; CARVALHO Marcus J. M. *O alufá Rufino*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- REIS, João José. Cor, classe, ocupação etc.: o perfil social (as vezes pessoal) dos rebeldes baianos, 1823-1833. In: REIS, João José; ACEVEDO, Elciene (Org.). *Escravidão e suas sombras*. Salvador: EDUFBA, 2012.
- SILVA, Alberto da Costa e. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.
- SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Instruído na fé, batizado em pé: batismos de africanos na Sé da Bahia na 1ª metade do século XVIII, 1734-1742. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 39, p. 79-113, 2010.
- SOARES, Mariza de Carvalho. African Barbers in Brazilian Slave Ports. In: CANIZARES-ESGUERRA, Jorge; CHILDS, Matt D. SIDBURY, James (Org.). *Port Cities of the Black Atlantic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013. p. 207-232.
- SOUZA, Mônica Lima e. Histórias entre margens: retornos de libertos para a África partindo do Rio de Janeiro no século XIX. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, 2013.
- SOUZA, Simone de. *La famille de Souza du Bénin-Togo*. Cotonou: Les Éditions du Bénin, 1992.
- STRICKRODT, Silke. ‘Afro-Brazilians’ of the Western Slave Coast in the Nineteenth Century. In: CURTO, José C.; LOVEJOY Paul E. (Org.). *Enslaving Connections: Changing Cultures of Africa and Brazil during the Era of Slavery*. Amherst, NY: Humanity Books, 2004.
- STRICKRODT, Silke. The Brazilian Diaspora to West Africa in the Nineteenth Century. In: PHAF-REINBERGER, Incke; PINTO, Thiago de Oliveira (Org.). *AfrikaAmerika: Atlantische Konstruktionen*. Frankfurt: Vervuert, 2008.
- STRICKRODT, Silke. *Afro-European Trade in the Atlantic World: The Western Slave Coast, c.1550-c.1885*. Suffolk/Rochester, NY: James Currey, 2015.
- TURNER, Jerry M. *Les Brésiliens: The Impact of Former Brazilian Slaves Upon Dahomey*. (Doutorado em) – Boston University, Boston, 1975.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos*. São Paulo: Corrupio, 1987 [1968].
- VERGER, Pierre. *Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos*. Salvador: Corrupio, 1992.

XIMENES, Cristiana Ferreira Lyrio. *Joaquim Pereira Marinho: perfil de um contrabandista de escravos na Bahia, 1828-1887*. 132 f. 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1999.

“Preto cativo nada é seu?”: escravos senhores de escravos na Cidade da Bahia no século XVIII¹

Um ano antes do seu falecimento, mas prevendo que não tardaria muito a chegar a sua hora, Eufrasia do Nascimento de Jesus ditou seu testamento, em 11 de setembro de 1751. Nele, como se fazia na época, determinou o modo do seu sepultamento e rogou à santa de seu nome, à Santíssima Trindade e a toda corte celestial que recebessem sua alma. Além da preocupação espiritual, no momento de acertar contas com o outro mundo, Eufrasia de Jesus provou que também não queria deixar pendências do lado de cá. Declarou em uma das verbas testamentárias que, além dos cativos que havia anteriormente enumerado, “há mais no casal um moleque por nome Salvador do gentio da Costa, que é cativo de um escravo do mesmo casal por nome Simão, e do dito moleque se devem fretes, e direitos, que eu paguei, dos quais se deve dar partilhas aos meus filhos”.²

1 Agradeço ao professor João José Reis pelos comentários tecidos a uma versão anterior deste texto. Agradeço também aos membros da linha de pesquisa *Escravidão e Invenção da Liberdade* vinculada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal da Bahia, bem como aos participantes do Workshop Internacional “Escravidão, Resistências e Identidades. Investigações sobre o Brasil e o Mundo Atlântico (Séculos XVI-XIX)” pelos comentários feitos a uma versão anterior deste trabalho.

2 Arquivo Público do Estado da Bahia [APEB], *Seção Judiciária*, classificação: 04/1572/2041/06 (Inventário post-

Tendo como ponto de partida a trajetória de Salvador do gentio da Costa, de Simão Angola e de outros escravizados, este artigo pretende discutir o fenômeno da propriedade de escravos por outros escravos, ao longo do século XVIII, na Cidade da Bahia, como Salvador era então conhecida. Aparentemente um paradoxo, como seria possível aos escravizados adquirirem uma propriedade escrava durante o cativeiro e, ainda assim, nele permanecerem? A posse de escravos por libertos fossem eles africanos, crioulos ou mestiços, é tema bastante conhecido e debatido na historiografia brasileira sobre a escravidão.³ Um cativo ser dono de outro, no entanto, ainda é um assunto que poucos historiadores arriscaram analisar. Nos estudos sobre as manumissões no Brasil, alguns trabalhos salientam a existência da alforria por substituição, na qual o escravizado oferece outro cativo para seu senhor em troca da liberdade. Desta forma, o escravo, durante determinado tempo, seria proprietário de outro. Esse fenômeno, particularmente, foi encontrado na Bahia tanto no período colonial, quanto à época do Império, mas também foi identificado em outras partes do Brasil, como em Minas Gerais.⁴ Estes trabalhos destacam que a alforria por substituição correspondia a um pequeno percentual em meio às manumissões pagas e que elas somente foram possíveis durante a vigência do tráfico transatlântico de africanos. Isto porque esse comércio assegurava um fluxo contínuo de mão de obra e, em determinados momentos, com preços razoáveis, o que possibilitou a vulgarização da propriedade cativa, inclusive o acesso desses escravizados ao mercado de cativos. Voltarei a essa discussão mais adiante.

Nos últimos anos, surgiram pesquisas que mencionam a posse de escravos por outros fora do contexto da manumissão. Carlos Eugênio Líbano Soares, por exemplo, ao estudar identidades africanas a partir dos assentos de batismo das Freguesias da Sé e da

-mortem de Eufasia do Nascimento de Jesus, 1752). Todas as citações feitas nesse texto ao escravo Simão Angola foram retiradas desse inventário. Este documento foi citado por Schwartz no seu estudo sobre manumissões na Bahia colonial ao abordar o tema da alforria por substituição. Cf. Stuart Schwartz, *Escravos, roceiros e rebeldes*, São Paulo, EDUSC, 2001. p. 206.

- 3 Sobre esse tema, dentre outros títulos, conferir: Maria Inês Côrtes de Oliveira, *O liberto: seu mundo e os outros*, São Paulo, Corrupio, 1988; João José Reis, *Domingos Sodré, um sacerdote africano*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008; Zephyr L. Frank, *Dutra's World: Wealth and Family in Nineteenth-Century Rio de Janeiro*, University of New Mexico Press, 2004.
- 4 Para a Bahia, conferir os trabalhos de SCHWARTZ, *Escravos, roceiros...*, p. 171-218. Mieko Nishida, "As alforrias e o papel da etnia na escravidão urbana: Salvador, Bahia, 1808-1888", *Estudos Econômicos*, vol. 23, n. 2 (1993), p. 227-265; Kátia Lorena Novais Almeida, *Alforrias em Rio de Contas – Bahia século XIX*, Salvador, Edufba, 2012; Para Minas Gerais, ver: Andre Lisly Gonçalves, *As margens da liberdade: estudo sobre a prática de alforrias em Minas Gerais colonial e provincial*, Belo Horizonte, Fino Traço, 2011, p. 248-258. Idem, "Prática de alforrias nas Américas: dois estudos de caso em perspectiva comparada", in Eduardo França Paiva e Isnara Pereira Ivo (eds.) *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*, São Paulo, Annablume, Belo Horizonte, PPGJH-UFGM, Vitória da Conquista, Edições UESB, 2008, p. 74 e 75.

Conceição da Praia na cidade de Salvador, na primeira metade do século XVIII, encontrou 33 “escravos-senhores”, expressão cunhada pelo autor, a qual também utilizo.⁵ Gabriela Nogueira, ao pesquisar a propriedade escrava nas fazendas da família Guedes de Brito no alto sertão da Bahia entre as décadas de 1730 e 1790, localizou 13 escravos-senhores, proprietários de 43 cativos, nos assentos de batismo da Freguesia de Santo Antônio do Orubu de Cima.⁶ Ambos os autores, contudo, não aprofundaram suas análises sobre essa matéria. Os estudos mais detalhados sobre o assunto, e que serão discutidos ao longo deste texto, foram desenvolvidos por Kátia Almeida, João José Reis e Robson Pedrosa Costa.⁷ Este último, aliás, o único trabalho que identificou esse fenômeno fora da Bahia.

Mas, voltando à pergunta inicial, como pode um escravo ser proprietário de outro? Em um trabalho ainda inédito, Reis argumenta que a propriedade de um cativo por outro deve ser compreendida dentro da mesma lógica do pecúlio. Em outras palavras, da mesma forma que o escravo amealhava para si parte do dinheiro que ganhava nas ruas das cidades, do ouro em pó que explorava nas lavras mineradoras ou dos produtos advindos do cultivo de roças, poderia também transformar essa riqueza resultante do seu trabalho em propriedade escrava. Isto ocorria, é claro, desde que o seu senhor concordasse. Este artigo, em grande medida, inspira-se nesta e outras evidências trazidas por Reis.

Sob os auspícios de N. Sr.^a da Conceição: escravos-senhores e o tráfico de africanos

Simão era de nação Angola e exercia o ofício de tanoeiro. Seus senhores, Eufrasia do Nascimento de Jesus e Francisco Jorge, marido e testamenteiro desta, eram proprietários da Sumaca Santo Antonio e Almas, empregada na navegação de cabotagem para o porto da Cotinguiba, em Sergipe, ao norte da Bahia, e possuíam ao todo

-
- 5 Carlos Eugênio Líbano Soares, “Sacramento ao pé do mar: batismo de africanos na freguesia da Conceição da Praia, 1700-1751”, *Revista REDE-A*, vol. 1, n. 1 (2011). Idem, “Instruído na fé, batizado em pé: batismo de africanos na Sé da Bahia na 1ª metade do século XVIII, 1734-1742”, *Afro-Ásia*, n. 39, 2010, p. 79-113.
 - 6 Gabriela Amorim Nogueira, “Viver por si, viver pelos seus: famílias e comunidades de escravos e forros no ‘Certam de Sima do Sam Francisco’ (1730-1790)”, (Dissertação de Mestrado, Universidade do Estado da Bahia, 2011).
 - 7 Kátia Lorena Novais de Almeida, “Escravos e libertos nas minas do Rio de Contas – Bahia, século XVIII”, (Tese de Doutorado, Universidade Federal da Bahia, 2012). João José Reis, “Escravos donos de escravos na Bahia Oitocentista”. Texto inédito (2013). Agradeço ao professor João Reis por ter gentilmente cedido o seu texto. Ver também, do mesmo autor, a bem-sucedida trajetória de um escravo-senhor: Idem, “From Slave to Wealthy African Freedman: The Story of Manoel Joaquim Ricardo”, in Lisa A. Lindsay and John Wood Sweet (eds.) *Bio-graphy and the Black Atlantic*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2014, p. 131-145; Robson Pedrosa Costa, “A Ordem de São Bento e os escravos do Santo, Pernambuco, séculos XVIII e XIX”, (Tese de Doutorado, Universidade Federal de Pernambuco, 2013).

30 escravos. Uma escravaria grande se comparada às posses de outros senhores da cidade, onde a maioria era proprietária de no máximo cinco cativos.⁸ Entre os companheiros de cativo de Simão havia mais dois tanoeiros – tais como ele, especializados no fabrico de pipas, barris e tonéis⁹ –, dois aprendizes desse mesmo ofício e um marinheiro, além de cativos do serviço da casa, um sapateiro, carregadores de cadeira de arruar e um mulato que sabia ler e escrever. Tratava-se, portanto, de uma escravaria muito bem qualificada e, por isso, valiosa, correspondente a 37,6% de 5:098\$054 réis, valor dos bens do casal.

Os senhores de Simão residiam na Freguesia do Pilar, vizinha à Conceição da Praia, região portuária da cidade, em um sobrado localizado na rua “vindo do Pilar para o Rosário dos soldados de Água de Meninos”. O local de morada estava ligado aos negócios da família que, além de viver da exploração de seus escravos e da navegação de cabotagem, investia em carregações negreiras destinadas à Costa da Mina, bem como alugava seus cativos para os capitães destas embarcações. Quando do falecimento de Eufrasia de Jesus, por exemplo, os tanoeiros Antonio Angola e Simão Angola encontravam-se na Costa da Mina. Provavelmente, foi numa dessas viagens que o escravo Simão adquiriu seu cativo. Mas ele não era o único escravo-senhor. No centro comercial e portuário da cidade, que envolvia principalmente a freguesia da Conceição da Praia, mas também o Pilar, a existência de escravos donos de escravos já não era, havia muito, novidade.

A partir da análise dos registros batismais disponíveis para essas duas freguesias, identifiquei 124 assentos em que o senhor do cativo batizado era também um escravo. No total, nesta documentação, foram encontrados 113 escravos-senhores que possuíam 140 cativos. Esse número maior de cativos que de assentos se deve ao fato de se somar à propriedade do escravo-senhor, quando do batismo de crianças escravizadas, a mãe delas. Por outro lado, o número menor de escravos-senhores que de assentos é justamente porque alguns tinham batizado mais de um cativo em diferentes oportunidades.¹⁰ Foi o caso, por exemplo, da crioula Anna Maria Pereira

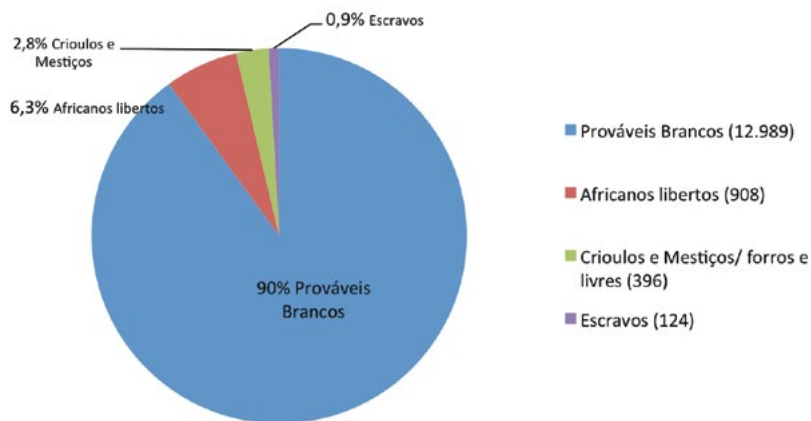
8 Ao longo do século XVIII, 53,7% dos senhores de Salvador possuíam até cinco cativos. O estudo sobre o padrão de posse de mão de obra escrava em Salvador, a partir da análise da série de inventários *post-mortem* de 1700 a 1800, disponíveis no APEB, é desenvolvido na minha pesquisa de doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia, intitulada “Tráfico, escravidão e liberdade na Bahia nos ‘anos de ouro’ do comércio negreiro (c.1680-c.1790)”.

9 Sobre tanoeiro cf. Padre d. Raphael Bluteau, *Vocabulário português e latino*, Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/dicionario/edicao/1>>. Acesso em: 17 nov. 2014.

10 Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador [ACMS], *Livros de Batismo*, Freguesia de N^a S^a Conceição da Praia: 1696-1739, 1703-1714, 1730-1736, 1736-1739, 1739-1743, 1743-1747, 1747-1751, 1774-1786, 1786-1799,

de Jesus escrava – com nome e sobrenome – de Antonio Francisco Mendello. Esta escrava-senhora em um curto espaço de tempo, apenas um ano, batizou três cativas: as africanas Cecília e Esperança, ambas da Costa da Mina, e a crioulinha Anastácia, filha da sua escrava Michaela, da qual não consta a origem, nem foi possível localizar o registro batismal.¹¹ Anna Maria Pereira de Jesus, no entanto, foi exceção, pois 84%, ou seja, 96 dos 113 escravos-senhores registraram o batismo de um único escravo na Conceição da Praia e Pilar ao longo do século XVIII. A maioria dos escravos-senhores, 88, correspondente a 77,8% do total, residia nesta primeira freguesia.¹² Esse número significativo de escravos donos de escravos na Conceição da Praia, de acordo com os dados coletados até o momento por Reis, permanecerá ao longo do século XIX, até a abolição definitiva do tráfico de africanos em 1850.¹³ O gráfico abaixo demonstra a representatividade desses assentos no conjunto dos demais batismos de escravos.

Figura 1 – Perfil dos senhores de escravos nos registros de batismos 1697-1800



Fonte: ACMS, *Livros de Batismo*, Freguesia de Nª Sª Conceição da Praia: 1696-1739, 1703-1714, 1730-1736, 1736-1739, 1739-1743, 1743-1747, 1747-1751, 1774-1786, 1786-1799, 1799-1800 e Freguesia do Santíssimo Sacramento do Pilar: 1760-1769, 1771-1783, 1784-1790, 1790-1801.

1799-1800 e Freguesia do Santíssimo Sacramento do Pilar: 1760-1769, 1771-1783, 1784-1790, 1790-1801.
Disponível em: <<https://familysearch.org>>. Acesso em: 13 jul. 2013 a 15 out. 2014.

11 ACMS, *Livro de Batismo*, Freguesia de Nª Sª Conceição da Praia, 1747-1751, fl 122v, 125 e 169.

12 ACMS, *Livros de Batismo*.

13 REIS, “Escravos donos de escravos”...

O gráfico apresenta algo que parece óbvio, mas que precisa ser enfatizado: a escravização de africanos e seus descendentes nas Américas foi pensada e realizada, prioritariamente, pelos brancos colonizadores que aqui chegaram e, embora alguns cativos e libertos usufruíssem da propriedade escrava, eles estavam em situação marginal na engrenagem de acumulação de capital que entrelaçava a Europa, a África e as Américas em torno do tráfico de seres humanos e da exploração de sua mão de obra.

A utilização no gráfico da expressão “prováveis brancos” decorre, antes de tudo, da prudência. Os coadjutores e vigários das Igrejas de N. Sr^a. da Conceição da Praia e do Santíssimo Sacramento do Pilar, em geral, não costumavam anotar a cor daqueles que não fossem crioulos, pardos, cabras¹⁴ e africanos, quase numa lógica na qual ser branco era a “normalidade” e somente se registrava aquilo que fugia do “convencional”. Isso não quer dizer que, em determinadas ocasiões, esses religiosos, ao não qualificarem a cor do senhor do cativo batizado, não buscassem omitir o fato dele não ser branco.

O vigário Raimundo José de Carvalho da Matriz da Conceição da Praia, contudo, foi exceção. No curto período que ficou responsável pelos livros da freguesia, entre março e outubro de 1798, anotou com mais frequência a cor de seus paroquianos. Entre os 119 escravos que Carvalho ungiu com os “santos óleos”, ele mencionou a cor de 56 senhores, destes 46 eram brancos, um pardo, três crioulos e seis pretos, estes últimos forros.¹⁵ Essa pequena amostra aproxima-se parcialmente do gráfico, embora não apresente nenhum escravo-senhor e amplie o percentual de africanos libertos para 10,7% e de mestiços para 7,1%, o que diminuiu o valor estimado de brancos para 82,2%. A despeito disto e considerando as possíveis omissões dos vigários quanto a cor de seus paroquianos, é válido inferir que a larga maioria dos senhores da Conceição da Praia e do Pilar eram brancos, enquanto os escravos-senhores formavam uma marcante minoria, inferior a 1% dos proprietários.

O tráfico transatlântico de africanos, como já afirmei, teve papel fundamental para a existência desse fenômeno. O século XVIII presenciou um aumento vertiginoso do comércio negreiro, impulsionado, em grande medida, pelas descobertas auríferas no interior da colônia no final do período seiscentista. No último quartel desse século, os traficantes baianos passaram a comercializar principalmente com os portos da Costa da Mina, em virtude da aceitação, naquele mercado, do aromático tabaco de terceira qualidade, também chamado de fumo de refugo, produzido no Recôncavo baiano. Embora Luanda e Benguela permanecessem como importantes portos do tráfico ligados à Praça

14 Cabra é um termo utilizado para qualificar indivíduos mestiços que, na Bahia, teriam a pele mais clara que os mulatos e mais escura que os pardos.

15 ACMS, *Livros de Batismos*, Freguesia da Conceição da Praia, 1786-1799.

de Salvador, aproximadamente 72% das embarcações negreiras que partiam da Baía de Todos os Santos, durante o século XVIII, dirigiram-se para Costa da Mina.¹⁶

O recrutamento do tráfico negroiro ocasionou a expansão da logística necessária a este comércio. Impulsionou, desta forma, a produção e aquisição de bens indispensáveis às carregações, que incluíam fumo, açúcar, aguardente, tecidos asiáticos e até ouro em pó de contrabando. Além disso, pressionou a produção e comercialização de farinha de mandioca, principal item de subsistência da colônia e alimento essencial durante as viagens negreiras.¹⁷ Da mesma maneira, esse incremento do tráfico levou ao aumento da demanda por trabalhadores para compor a tripulação dos navios. Nesse ínterim, africanos eram não apenas mercadoria, mas mão de obra certa a bordo dos navios.¹⁸

Simão Angola, quando do falecimento da sua senhora, encontrava-se na Costa da Mina, como foi visto. De acordo com o inventário de Eufrasia do Nascimento de Jesus, seu viúvo, além de alugar escravos tanoeiros e marinheiros aos capitães negreiros, também negociava o envio de pequenas quantidades de tabaco nessas mesmas carregações para serem trocados por mercadoria humana. Nesse caso, cabia ao cativo alugado, além do trabalho em alto mar, o papel de cuidar dos bens do senhor durante a viagem, de modo a assegurar o bom estado dos rolos de fumo na ida e, na volta, o bem-estar dos cativos adquiridos que, quiçá, teriam sido escolhidos pelo próprio. Dessa forma, não é de se estranhar que o escravo, assim como os investidores da cargação e demais membros da tripulação, levasse alguma pequena carga consigo, a fim de comprar um cativo diretamente na Costa da África a um custo mais baixo. No inventário de Eufrásia de Jesus foram arrolados duas “negrinhas boçais do gentio da costa” e um “escravo novo mina”, provavelmente fruto do investimento feito na viagem da qual Simão participara antes do passamento de sua senhora.

Simão Angola embarcou no navio pertencente a Maurício de Carvalho da Cunha, no qual seu senhor tinha consignado 20 rolos de tabaco. De acordo com o *Transatlantic Slave Trade Database*, tratava-se da galera Jesus Maria José e Santana, capitaneada por Antonio José Esteves, que partiu da Bahia em 8 de janeiro de 1751. Retornou em 3 de

16 *The Transatlantic Slave Trade Database* [TSTD], Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/tast/database/search.faces>>. Acesso em: 19 nov. 2014.

17 A Câmara de Salvador chegou a emitir diversas posturas para obrigar os proprietários de embarcações negreiras a cultivarem mandioca. Cf. Postura Municipal de 3 dez. 1696, Postura Municipal de 12 fev. 1710, Postura Municipal de 1716 in *Repertório de fontes sobre a escravidão existentes no Arquivo Municipal de Salvador*. As Posturas (1631/1889), Salvador, Fundação Gregório de Matos, Prefeitura Municipal de Salvador, 1988. p. 19, 23, 27, 34.

18 Jaime Rodrigues, *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negroiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005. p. 159-184.

outubro do ano seguinte, quase um mês depois da morte de Eufrasia do Nascimento de Jesus, com 479 africanos extenuados a bordo, dos 533 que havia embarcado.¹⁹ Simão, portanto, era um escravo de confiança do seu senhor e, ao que tudo indica, exercia muito bem o seu ofício. A sua soldada para a viagem, por exemplo, foi orçada em 100 mil réis, valor bem superior à sua avaliação no inventário, que tinha sido de 60 mil réis.²⁰ Essa diferença certamente levava em consideração o alto risco de morte da tripulação em viagens para a costa africana, bem como a prática comum de se reduzir nos inventários *post-mortem* o valor dos bens dos defuntos em relação ao mercado, a fim de diminuir os impostos sobre herança.

Amiúde, o caminho que muitos escravos-senhores trilhavam para adquirir um cativo para si era semelhante ao de Simão Angola. Não estou dizendo que todos trabalhassem a bordo de embarcações negreiras, mas que, através do contato com comerciantes, pequenos investidores, capitães negreiros ou membros da tripulação, estes escravos conseguiam comprar africanos diretamente na África por um preço mais módico.

A freguesia da Conceição da Praia era local privilegiado para esse tipo de transação.²¹ Não é à toa que nela residia a maior parte dos escravos donos de escravos da cidade.²² Os cativos que moravam nessa freguesia exerciam as mais diversas atividades nas ruas, além, é claro, dos trabalhos domésticos nos sobrados e casas. O ganho de rua, por exemplo, poderia incluir a venda de alimentos crus e cozidos nas feiras e nos mercados dos Cobertos da freguesia, o oferecimento a terceiros de uma gama de ofícios especializados em tendas abertas na rua (como barbeiro, sapateiro, ferreiro), bem como o transporte de pessoas e mercadorias em terra. Outras atividades ali exercidas ligavam-se à característica portuária da freguesia, tais como o carregamento e descarregamento das embarcações que seguiam para a metrópole, Costa da África e Índia. Esse trabalho exigia a utilização de barqueiros para conduzir os botes com os produtos para o navio. Na praia em frente à Igreja da Conceição, numerosos saveiros e pequenas embarcações pairavam sobre o mar da Baía de Todos os Santos,

19 TSTD, viagem: #50742.

20 Segundo Rodrigues, que analisou as listas de matrícula de equipagem no século XIX, a soldada por viagem para costa da África, de um barbeiro forro ou escravo poderia variar entre 100 a 200 mil réis, não apresentando dados para ofícios do mar como taneiros. O valor apresentado no inventário de Eufrásia do Nascimento de Jesus parece razoável, tendo em vista as estimativas apresentadas por Rodrigues para o século seguinte. Cf. RODRIGUES, *De costa a costa...*, p. 274-275.

21 Cândido Eugênio Domingues de Souza, “‘Perseguidores da espécie humana’: capitães negreiros da Cidade da Bahia na primeira metade do século XVIII”, (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2011) p. 49-60.

22 Aspecto confirmado para o século XIX, pela pesquisa desenvolvida por REIS, “Escravos donos de escravos”...

e eram empregados no transporte de pessoas e mercadorias entre a cidade, o Recôncavo e as suas ilhas. Isso sem contar a oferta dos serviços de calafate, marinho e tanoeiro, essenciais ao funcionamento do porto. Somava-se ainda, o número significativo de cativos e presos das galés que trabalhavam na Ribeira das Naus, também localizada na Conceição e responsável pela construção de embarcações, sobretudo para a carreira da Índia.

Dessa forma, boa parte dos escravos residentes na freguesia da Conceição da Praia tinha como senhores pessoas envolvidas direta ou indiretamente no comércio negreiro. Seus proprietários comumente eram capitães negreiros, grandes negociantes do tráfico, pequenos investidores, comissários ou agentes de comerciantes de grosso trato. Isso quando não pertenciam a donos de armazéns e lojas, onde os africanos recém-chegados eram expostos à venda ou aguardavam o retorno da jornada em direção ao interior da Capitania. Do contrário, como dito anteriormente, os cativos da Conceição certamente conheciam algum pequeno investidor do tráfico negreiro, comerciante, indivíduos que trabalhavam a bordo dos navios (como marinho, calafate, barbeiro) ou até mesmo um escravo de algum deles. Assim, era impossível não saber da partida ou da chegada de uma embarcação da costa da África, do número de africanos que ela desembarcava e em que armazém ou lojas eles poderiam ser encontrados. Munidos dessas informações, escravos interessados em comprar escravos poderiam adquiri-los, por menor preço, entre aqueles que foram rejeitados pelo mercado por estarem muito doentes e debilitados, os chamados cativos de refúgio. Estes, após tratados e recuperados, poderiam alcançar bom preço e render muito para o seu senhor.²³

Suponho que alguns escravos barbeiros tivessem se arriscado na compra de cativos de refúgio. Conhecedores de tratamentos médico-farmacológicos e exímios aplicadores de ventosas e sangrias, poderiam auferir bons lucros utilizando suas prestações para sanar os males físicos causados aos africanos pelo tráfico.²⁴ Outros escravos, enquanto membros da tripulação de navios, como o tanoeiro Simão Angola, compravam cativos diretamente na costa africana. De modo que o fluxo do tráfico teve influência direta na criação do fenômeno escravo-senhor.

23 Reis observou que todas essas características ainda persistiam na primeira metade do século XIX, Cf. REIS, “Escravos donos de escravos [...]”.

24 Os barbeiros eram comumente utilizados a bordo dos navios negreiros, sendo responsáveis pela saúde dos cativos e da tripulação. Cf. Mariza Soares de Carvalho, “African Barbeiros in Brazilian Slave Ports”, in Jorge Cañizares-Esguerra, Matt D. Childs e James Sidbury, (Ed.) *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013, p. 207-230; RODRIGUES, *De costa a costa...*, p. 252-296.

Tabela 1 – Tráfico negreiro, batismos de africanos, preço dos escravos nos inventários *post-mortem* e em rolos de tabaco

Período	Africanos desembarcados na Bahia	Batismos de africanos por senhores em geral	Batismos de africanos por escravos-senhores	% de escravos-senhores	Preço médio dos escravos ²⁵	Preço médio dos escravos em tabaco
1700-1710	68.516	208	1	0,4%	75000	4
1711-1720	80.404	335	1	0,2%	89000	5,7
1721-1730	90.750	53b	0	0%	138000	6,7
1731-1740	91.050	1061	8	0,7%	92000	7,2
1741-1750	91.322	2203	39	1,7%	90000	7,4
1751-1760	74.749	230	3	1,3%	70000	8
1761-1770	66.645	333	7	2,1%	68000	8,4
1771-1780	78.639	1186	20	1,6%	69000	8,4
1781-1790	82.622	1877	19	1%	69000	10,6
1791-1800	97.204	1825	5	0,2%	75000	11,6
Total	821.901	9436	103	1%	78000	7,8

Fonte: Sobre o tráfico de africanos: TSTD, <http://www.slavevoyages.org/tast/database/search.faces>; Sobre o batismo de africanos: ACMS, *Livros de Batismo: da Freguesia de Nª Sª Conceição da Praia: 1696-1739, 1703-1714, 1730-1736, 1736-1739, 1739-1743, 1743-1747, 1747-1751, 1774-1786, 1786-1799, 1799-1800* e *Livros de Batismo da Freguesia do Santíssimo Sacramento do Pilar: 1760-1769, 1771-1783, 1784-1790, 1790-1801*; Sobre o preço médio dos escravos ver: Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), Seção Judiciária, *Inventários post-mortem, 1700-1800*; Sobre o preço médio dos escravos africanos em rolos de tabaco na Costa da Mina cf. Jean Baptiste Nardi, *O fumo brasileiro no período colonial*, São Paulo, Brasiliense, 1996, p. 383-386. a) Percentuais aproximados; b) O pequeno número de batismos se deve ao fato de haver apenas um livro disponível para esta década.²⁵

- 25 O preço médio dos cativos foi calculado a partir das listas de avaliação de escravos adultos contidas nos inventários *post-mortem* do APEB. Sabe-se, porém, que estes valores não correspondem exatamente ao que era pago pelo africano recém-chegado, chamado de boçal, pois os arrolamentos presentes nos inventários referem-se a africanos ladinos, crioulos e mestiços que, em grande medida, possuíam alguma ocupação qualificada. Logo, seus preços (influenciados pelo conhecimento de algum ofício ou atividade e condições de saúde) tendiam a ser mais elevados do que os dos recém-desembarcados. Deve-se ater, no entanto, que comumente os inventários apresentam avaliações subvalorizadas com o objetivo de diminuir os impostos relativos à herança. Sobre isso ver: Katia M. de Queirós Mattoso, *Da Revolução dos Alfaiates à riqueza dos baianos no século XIX: itinerário de uma historiadora*, Salvador, Corrupio, 2004, p. 161-178. No inventário de Eufrásia do Nascimento de Jesus, datado de 1752, por exemplo, são listados três africanos boçais que sequer haviam sido batizados e, portanto, não possuíam nomes, eram eles: duas “negrinhas boçais”, avaliadas cada uma em 55 mil réis, e um “escravo novo moleção” avaliado em 95 mil réis, o que resulta em um valor médio próximo àquele computado para a década de 1750. Por isso, acredito que os valores apontados na tabela 1 podem, no máximo, contribuir para entender as flutuações do mercado de africanos ao longo dos Setecentos.

Entre as décadas de 1720 e 1750, a exploração aurífera no interior da colônia intensificou o tráfico de africanos de tal modo que se pode definir esse período como anos de ouro do comércio negreiro e, como pode ser visto na tabela 1, é quando ocorre o pico no número de batismos de africanos feito por escravos-senhores. Na década de 1720, embora o tráfico seguisse um ritmo de expansão, e malgrado a pequena quantidade de assentos batismais disponíveis, não localizei nenhum escravo dono de escravo na documentação. É provável que a alta demanda na região mineradora, associada com o aumento vertiginoso dos preços tenha dificultado a compra de escravos por outros. Na década seguinte, com preços ainda altos, porém mais confortáveis que a anterior, os escravos-senhores começam a despontar na documentação. É no período de 1741-1750, no entanto, que se encontram os maiores percentuais, que coincidem com uma leve alta no valor de troca dos cativos por rolos de tabaco na Costa da Mina, embora o desembarque de africanos e os preços médios nos inventários *post-mortem* tenham-se mantido estáveis. Isto leva a suspeitar que o aquecimento da economia urbana tenha proporcionado aos escravos de ganho da Conceição da Praia maiores possibilidades de acúmulo de pecúlio para se investir na aquisição de cativos.

O aumento nos preços dos escravos, nas décadas de 1720-1750, não estava relacionado somente ao *boom* das minas de ouro, mas também com os acontecimentos políticos que se desenrolavam na costa africana e que conturbaram o tráfico negreiro na Costa da Mina. A conquista do reino de Aladá por Agaja, rei do Daomé, em 1724, e do reino de Hueda, em 1727, desestabilizou o comércio transatlântico de africanos na região. A invasão a Ajudá – porto negreiro também conhecido como Glehué e que pertencia ao reino Hueda – resultou em fortes danos às feitorias europeias, inclusive à portuguesa. As guerras daomeanas, nos anos seguintes, se estenderam ao porto de Jakim, antigo vassalo de Aladá, ocasionando a destruição deste entreposto. Com a desestruturação do comércio negreiro em Ajudá, restavam às embarcações portuguesas negociar em Pequeno e Grande Popo e Apa, onde a oferta de escravos não era abundante como no porto do reino Hueda.²⁶

Esses conflitos produziram um número impressionante de prisioneiros. Segundo o diretor da feitoria portuguesa em Ajudá, Francisco Pereira Mendes, escrevendo sobre a conquista daquela cidade, “houve tão pouca resistência por parte dos de Ajudá que dentro de cinco dias desamparam tudo com morte de mais de 5 mil negros, e de

26 Pierre Verger, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos: século XVII ao XIX*, 3ª ed., São Paulo, Corrupio, 1983, pp 31-38; Alexandre Vieira Ribeiro, *O tráfico transatlântico de escravos e a praça mercantil de Salvador c.1680-c.1830*, (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005), passim; Robin Law, *The Slave Coast of West Africa 1550-1750. The Impact of the Atlantic Slave on an African Society*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 134-141.

10 ou 11 mil prisioneiros”.²⁷ Certamente grande parte dessas pessoas, vitimadas por tamanho conflito, foram vendidas e obrigadas a embarcar em navios superlotados rumo às Américas e, especialmente, à Bahia. Não obstante tamanha oferta, o comércio transatlântico sofreu com as dificuldades ocasionadas pela guerra, o que somado à grande demanda por mão de obra nas lavras auríferas do Brasil, elevou os preços dos escravos, na década de 1720, a patamares até então nunca vistos.

A década de 1760 foi o período que proporcionalmente os escravos-senhores são mais representativos, chegando a compor 2,1% dos assentos. A essa altura, o tráfico para a Bahia passava por um leve arrefecimento causado por diversos fatores. Pesava sobre os negociantes a forte concorrência holandesa, inglesa e, principalmente, francesa nos portos da Costa da Mina. Por outro lado, a oferta de escravos na África Ocidental estava sujeita a possíveis oscilações decorrentes das disputas políticas entre os reinos africanos costeiros, havendo corriqueiramente interrupção das redes internas de comércio de cativos que abasteciam o litoral. Fatores que contribuíram para uma alta no valor de troca dos escravos por rolos de fumo.²⁸

Paralelo a isso, o ministro Sebastião José de Carvalho e Mello, por meio da provisão régia de 30 de março de 1756, determinou o fim do monopólio dos comerciantes da Praça da Bahia sobre a navegação da Costa da Mina, tornando livre o comércio para a região em um momento em que a extração de ouro dava os seus primeiros sinais de esgotamento.²⁹ Esse contexto certamente contribuiu para a queda nos preços dos africanos boçais, como se refletiu nas avaliações contidas nos inventários. Logo, se por um lado a oferta do tráfico já não era a mesma de outrora, o preço e a demanda das minas também não. Por isso, é lícito supor que essa queda nos preços, a despeito do aumento do valor em tabaco dos cativos na Costa da Mina, tivesse facilitado a aquisição de africanos boçais por parte de alguns escravos. Nas décadas seguintes, com um mercado com valores mais atrativos, o número de escravos-senhores voltou a crescer, chegando

27 Arquivo Público do Estado da Bahia, *Ordens Régias*, vol 21, doc 58, (Carta do governador da Bahia ao Rei de Portugal sobre notícias trazidas pelo Capitão de Mar e Guerra, Luiz de Abreu Prego, por carta do diretor da feitoria de Ajudá, Francisco Pereira Mendes da guerra naquele Reino, tomando-o de Dahomé, quase sem resistência de Ajudá que em cinco dias capitulou com a morte de mais de cinco mil prisioneiros, 18 de junho de 1727).

28 A expansão do reino do Daomé foi tomada com apreensão pelo Império de Oyó, do qual aquele se tornaria tributário em 1748. Desde a década de 1730, o alafin de Oyó ordenava incursões militares de sua cavalaria com o objetivo de dificultar o acesso dos negociantes daomeanos às redes de comércio de escravos do interior, o que diminuía a oferta de cativos no porto de Ajudá. Assim Oyó atraía os comerciantes europeus para os portos que estavam sob sua influência, particularmente Porto Novo e Badagris, e mais tarde Onim. Ver: Robin Law, *The Oyo Empire c. 1600-c.1836. A West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade*, Clarendon Press, Oxford, 1997, p. 226. Idem, *Ouidah. The Social History of a West African Slaving "Port" 1727-1892*, Athens, Ohio University Press; Oxford, James Currey, 2004, p. 63.

29 VERGER, *Fluxo e refluxo* ..., p. 193.

a 49 entre os anos de 1771 e 1790, mas mantendo a sua proporção ínfima em relação ao total de assentos de batismo de africanos.

Em contraste, quando o tráfico voltou a se ampliar, na última década do Setecentos, o número de escravos-senhores diminuiu consideravelmente. Novamente, acreditado que o contexto atlântico é fundamental para entender isto. A revolução na colônia francesa de São Domingos, iniciada em 1791, e os desdobramentos que culminaram com a sua independência, em 1804, impactaram decisivamente a escravidão em toda a América. A saída de São Domingos do mercado açucareiro ofereceu novo fôlego às lavouras do Recôncavo baiano e aumentou consideravelmente a demanda por mão de obra escrava nos seus engenhos e fazendas de cana. Isso acarretou uma elevação nos preços. De modo que, embora o tráfico de africanos tivesse recrudescido, a sede por escravos dos senhores de engenho e lavradores, possivelmente, tornava o mercado mais árido para os demais compradores.

Na costa africana, os desdobramentos da Revolução Francesa também se faziam sentir. Em 1794, a França jacobina vivenciou sua primeira experiência abolicionista, suprimindo a escravidão e o tráfico negreiro. Isto impulsionou, nos anos de 1794 e 1795, a ação de corsários franceses contra as embarcações negreiras na Costa da Mina e no litoral angolano, onde apreendiam e/ou destruíam principalmente navios portugueses, ingleses e holandeses.³⁰ Estas turbulências elevaram o preço dos cativos nos portos africanos na última década do século XVIII, ampliando o valor de troca dos escravos por tabaco. Isto, associado ao aumento da demanda por mão de obra na lavoura açucareira baiana, diminuiu as possibilidades de investimento dos escravos urbanos na aquisição de cativos.

Para os escravos donos de escravos, a posse de cativos somente lhes era favorável quando havia certa vulgarização dessa propriedade em função do menor preço. A posição do escravo-senhor no sistema da escravidão atlântica era marginal, assim lhe sobrava, na melhor das hipóteses, as migalhas desse sistema de acumulação e exploração. Quando os grandes interesses escravistas soavam mais fortes, a sua posse se tornava mais restrita.

Já que o direito positivo nega, o costume assegura

Ao adquirir o seu escravo Salvador numa das suas viagens à Costa da Mina, Simão, conforme relatou sua senhora Eufrasia de Jesus, dispunha apenas do valor necessário para a compra, ou seja, levava consigo certa quantidade de rolos de fumo ou alguma outra mercadoria comumente utilizada no tráfico. Os demais custos, que envolviam

30 VERGER, *Fluxo e refluxo...*, p. 229-233.

o coartimento – valor que os portugueses pagavam aos holandeses para obter autorização de comercializar na Costa da Mina – o frete do retorno e os direitos devidos à Alfândega da Bahia, como foi visto, tinham sido quitados por sua senhora. Por isso, seu marido, logo após a avaliação do patrimônio do casal, sentiu-se à vontade para comunicar ao Juiz de Fora dos Órfãos que entre os bens inventariados:

ficou de fora um escravo chamado Salvador do gentio da Costa por se supor pertencer a um escravo do casal chamado Simão, e porque isto é erro, porque *o que é do escravo é do senhor dele*, por isso o fiz entrar no inventário, que este avalie, para se fazer dele também menção na partilha.³¹

A história de Simão ilustra as condições de escravização que estavam postas aos escravos-senhores, pois a possibilidade de comprar um cativo resultava do pecúlio que este juntava. Somente os escravos que dispunham de autonomia na realização de suas atividades conseguiam ganhar o suficiente para quitar as obrigações com seu senhor e guardar um pouco para si. Sobre isso o direito português preconizava, como afirmou o padre Bremeu em 1749, que “tudo o que adquirem, adquirem para seu senhor”, bem ao gosto do que escrevera o testamenteiro de Eufrasia de Jesus em 1752. Bremeu salientou ainda a “incapacidade do servo para ter domínio nos bens da fortuna”, a menos “que o senhor ceda” e, para desgosto de Simão, não parecia ser essa a vontade de Francisco Jorge.³² Um século depois, Perdigão Malheiros, em seu ensaio jurídico-social sobre a escravidão, praticamente repetiu as palavras de Bremeu ao dizer que “o escravo nada adquire, nem adquire para si, tudo para o senhor”.³³ Admitia, contudo, a prática costumeira do pecúlio no Brasil, mas negava a possibilidade deste se transformar em propriedade escrava. Numa nota de rodapé, todavia, deixou escapar que teria visto uma:

carta de liberdade em que uma liberta alforriando um seu escravo lhe impôs a obrigação de trabalhar para um filho da mesma, que ainda jazia em escravidão de seu patrono. De sorte que, acedendo o senhor esses serviços ou seu produto seriam pecúlio desse escravo; e, o que é mais singular, o liberto serviria ou trabalharia para o escravo!³⁴

31 APEB, *Seção Judiciária*, classificação: 04/1572/2041/06, (Inventário *post-mortem* de Eufrasia do Nascimento de Jesus, 1752). Grifo nosso.

32 Antonio Cortez Bremeu, *Universo Jurídico ou Jurisprudência Universal, Canônica e Cesárea regulada pelas disposições de ambos direitos, comum e pátrio oferecido ao príncipe Nosso Senhor D. Joseph*, Lisboa, Oficina de Domingos Rodrigues, 1749, p. 20-21.

33 Agostinho Marques Perdigão Malheiros, *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social. Parte I*, Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1866, Art, IV e V, p. 50-60.

34 MALHEIROS, *A escravidão no Brasil ...*, §35, p. 55.

Ou seja, na prática o escravo tornara-se senhor de outro por meio de uma herança recebida da mãe liberta. Perdigão Malheiros não esclarece, contudo, durante quanto tempo o cativo ficaria servindo ao filho da liberta. Mas deixa nas entrelinhas que toda essa transação somente foi possível com o consentimento do senhor, que “acedeu” ao pedido da mãe forra.

Em uma publicação do final da década de 1980, João Reis e Eduardo Silva sustentaram que nenhum regime de exploração da força de trabalho se mantém utilizando exclusivamente a violência. Há que se negociar, barganhar e utilizar a ideologia como instrumento de domínio.³⁵ Naquela época, as pesquisas objetivavam demonstrar como os escravizados eram indivíduos pensantes e que agiam politicamente, sendo protagonistas da sua história. Ao analisar os escravos donos de escravos, esses argumentos tornam-se ainda mais contundentes. A ideologia senhorial baseada no paternalismo, como bem explicou Eugene Genovese, visava “disciplinar e justificar moralmente um sistema de exploração”, ao estabelecer obrigações mútuas entre senhores e escravos. De modo que, na visão senhorial, a escravidão africana era uma “legítima retribuição” à proteção e – como salientou Antônio Vieira³⁶ – salvação da alma oferecida pelos senhores.

Contraditoriamente, o paternalismo, ainda conforme Genovese, obrigava os proprietários a reconhecerem a humanidade de seus cativos e a aceitar, por mais que assim sonhassem, que eles não eram extensão da sua vontade.³⁷ Essa ideologia senhorial, segundo Sidney Chalhoub, permeou fortemente a escravidão brasileira até a promulgação da Lei do Ventre Livre em 1871.³⁸ Portanto, permitir que o cativo amealhasse um pecúlio e consentir que este fosse transformado em propriedade escrava tinha um papel ideológico tão forte quanto a concessão de uma carta de alforria, conforme já apontou Reis.³⁹ Esta por ser uma atribuição, em última instância, da vontade senhorial

35 João José Reis e Eduardo Silva, *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, passim.

36 Sobre Antônio Vieira e a escravidão africana cf. Luiz Filipe de Alencastro, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 183-185.

37 Eugene D. Genovese, *A terra prometida: o mundo que os escravos criaram*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988, p. 22-25.

38 A Lei do Ventre Livre não apenas tornou libertos os filhos das escravas, mas reconheceu a instituição do pecúlio, criou o fundo de emancipação nacional e determinou que caso o cativo dispusesse de recursos para comprar a sua alforria, o senhor seria obrigado a concedê-la. Cf. Sidney Chalhoub, *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*, São Paulo, Cia das Letras, 1990, p. 151-174. Isabel Cristina Ferreira dos Reis, *A família negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850-1888* (Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, 2007), p.183-230.

39 REIS, “Escravos donos de escravos”...

forjou comportamentos de dominação e subalternidade que eram tidos e interpretados distintamente pelos atores envolvidos. Assim, muitas vezes, aquilo que os senhores entendiam como benevolência, os escravos liam como conquista.⁴⁰

No dia 12 de setembro de 1706, Vicente da Sylva Gonçalves levou à pia batismal sua cativa Andresa Mina para receber os santos óleos do padre Antonio Dantas. Seria mais um batismo corriqueiro na igreja da Conceição da Praia, não fosse pelo fato de Vicente da Sylva Gonçalves ser preto e escravo de Antonio da Sylva que, não apenas estava presente à cerimônia, mas foi o padrinho de Andresa.⁴¹ Esse caso, ao mesmo tempo em que evidencia como a posse do escravo-senhor necessitava do consentimento do seu respectivo dono, demonstra como o domínio ideológico dos senhores poderia extrapolar a esfera privada e ser publicamente ritualizado. Por outro lado, como pontuou Schwartz e Gudeman, o papel de padrinho era incompatível com o exercício do poder senhorial, de modo que senhores raramente apadrinhavam seus escravos.⁴² O apadrinhamento de Andresa por Antonio da Sylva talvez significasse que Vicente não tinha nenhum interesse em oferecê-la ao seu senhor em troca da sua própria liberdade, mas provavelmente empregá-la no ganho e ampliar o seu pecúlio.

A aquisição de escravos por outros, portanto, nem sempre visava a imediata compra da alforria, muitas vezes, representava estratégias de acumulação de pecúlio, tendo a liberdade como horizonte mais longe. É essa a interpretação que João Reis oferece para os escravos que compravam sua liberdade dando outros em troca. Um dos personagens biografados por este autor, o liberto Manoel Joaquim Ricardo, enquanto escravo já era senhor de, pelo menos, dez cativos.⁴³ Os escravos-senhores buscavam conquistar mais bens através da exploração de seus cativos, e assim aliviar a sua própria carga de trabalho junto ao seu respectivo senhor, bem como comprar imóveis, peças de ouro, prata, roças e, inclusive, adquirir mais escravos. Com isso, os escravos-senhores tentavam assegurar, a médio ou longo prazo, uma passagem menos empobrecida e vulnerável do mundo da escravidão para o da liberdade.

Mas nem sempre o escravo-senhor permanecia no cativeiro por um cálculo desse tipo. Robson Pedrosa Costa, em sua tese de doutorado sobre a Ordem Beneditina de Olinda, em Pernambuco, descreve a trajetória do escravo mulato Nicolau de Souza.

40 CHALHOUB, *Visões da liberdade...*, p. 95-174. Eduardo França Paiva, *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*, 3. ed., São Paulo, Anablume, Belo Horizonte, PPGH, UFMG, 2009, p. 94-100.

41 ACMS, *Livro de Batismo da Conceição da Praia, 1703-1714*, fl 86.

42 Stephen Gudeman e Stuart Schwartz, "Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII". In: João José Reis (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade. Estudos sobre o negro no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 33-59.

43 REIS, "From Slave to Wealthy African Freedman" ...:

Responsável por administrar a escravaria de uma das propriedades dos monges e, enquanto feitor e cativo, era proprietário de nove escravos. Segundo Costa, os beneditinos desenvolveram um modelo peculiar de gestão escravista nas propriedades do Santo, que garantiu a estabilidade e produtividade de sua mão de obra. Este modelo envolvia o estímulo à constituição de famílias, a valorização da moralidade cristã, o incentivo ao cultivo de roças (de forma individual ou familiar), o acúmulo de pecúlio e reconhecimento de propriedade, inclusive na forma de escravos, e, às vezes, a possibilidade de alforria. Pela excelência na realização das suas atividades e dificuldade de substituí-lo, os beneditinos recusavam-se a conceder a liberdade a Nicolau Souza.⁴⁴

Os exemplos acima, ao destacar a autonomia dos escravos-senhores, demonstram como o domínio senhorial sobre estes se baseava principalmente no poder ideológico, tornando secundário o uso da violência. Escravos-senhores, não raro, receberam gratuitamente a alforria por parte de seus donos. Manoel Joaquim Ricardo, por exemplo, tornou-se liberto por verba testamentária de seu senhor, Manoel José Ricardo.⁴⁵ O mesmo ocorreu com Jozefa Mina, escrava do capitão negreiro Jacinto Gomes. Este, pouco antes de embarcar para Costa da Mina, em 1752, ditou o seu testamento, no qual outorgou a liberdade a Jozefa. Conforme suas palavras, Jozefa era senhora de “duas escravas, uma por nome Florença, e outra moleca nova, as quais são suas, o que ninguém lhe poderá impedir”.⁴⁶

Manoel José Ricardo e Jacinto Gomes ao outorgarem a liberdade a seus cativos, comportaram-se como classe senhorial. Afirmaram sua benevolência e tornaram o escravo-senhor um exemplo de bom comportamento, trabalho e gratidão. Ditaram, dessa forma, uma ideologia de dominação de classe que reforçava o papel da alforria e da posse de escravos como um prêmio e – mesmo que este fosse quase inalcançável para a maioria absoluta dos escravizados – foi importante para a manutenção da escravidão.⁴⁷ No entanto, como destacaram Genovese e Chalhoub, os dominados traduziam o paternalismo à sua maneira, transformando benevolência em direito, mesmo que este

44 COSTA, “A Ordem de São Bento e os escravos do Santo”..., p. 192-214.

45 REIS, “From Slave to Wealthy African Freedman”...

46 Arquivo Público do Estado da Bahia, *Seção Judiciária*, classificação: 03/1147/1616/02, (Inventário de Jacinto Gomes, 1752).

47 Como Schwartz salientou, bons serviços era pré-requisito para o início de qualquer negociação sobre alforria. Segundo estimativas do autor, o número anual de alforrias no período colonial não deve ter ultrapassado 1% da população escrava existente. Cf. SCHWARTZ, *Escravos, roceiros e rebeldes...*, p. 175 e 197. Sobre o papel ideológico da alforria cf. CHALHOUB, *Visões da liberdade...*, p. 95-174 e PAIVA, *Escravos e libertos nas Minas...*, p. 37 e 94-110.

estivesse revestido da crença, pelos senhores, de que estavam, em última instância, exercendo poder.⁴⁸

O desfecho da história de Simão pode ajudar a compreender isto. Depois que retornou da Costa da Mina, Simão soube que seu escravo Salvador fora arrolado entre os bens de sua senhora. Não perdeu tempo. Quitou junto a seu senhor Francisco Jorge o débito de 16 mil réis, referentes ao frete e aos direitos alfandegários devidos. É possível que tenha auferido esse valor a partir do trabalho de Salvador ou o tivesse ganho durante a viagem, negociando alguma mercadoria ou como “esmola”, tal qual ocorreu com seu companheiro de cativo o tanoeiro Antonio, que recebeu 40 mil réis de esmola por uma viagem feita à Costa da Mina, conforme anotado no inventário de Eufrásia de Jesus. O testamenteiro confirmou o pagamento de Simão na prestação de contas. Mas isso não garantiu de imediato a posse sobre seu escravo, pois segundo Francisco Jorge:

por lhe aconselharem que *preto cativo nada é seu*, fizera avaliar o dito moleque Salvador [...] para na presente partilha se fazer deste razão para o monte no caso que o direito assim o permita, e quando não se determinar pertencer ao dito preto não terem os herdeiro que alegar contra ele declarante.⁴⁹

O inventário não menciona se Simão acionou a justiça ou recorreu ao Juiz de Fora dos Órfãos em algum momento, assim como não revela quem “aconselhou” Francisco Jorge. A legislação portuguesa, como foi visto, preconizava que o escravo nada adquiria para si e sim para seu senhor. Simão perdeu, então, a posse de Salvador?

Frente a uma estrutura jurídica que quase nada lhes assegurava, os escravos-senhores souberam muito bem utilizar a ideia da inviolabilidade da vontade senhorial e da importância do documento escrito.⁵⁰ Se, por um lado, a existência do pecúlio não era legalmente reconhecida, por outro, os escravizados transformaram o costume do pecúlio – e por que não a posse de escravos? – em direito, através do reconhecimento senhorial em verba testamentária. Prática que já era bastante conhecida pelos escravizados no que tange a alforria registrada nos testamentos incorporava, então, o reconhecimento senhorial em relação ao pecúlio e a posse de cativos. Como deixou claro Jacinto Gomes acerca das escravas de Jozefa, “são suas, o que ninguém lhe poderá impedir”.⁵¹ A vontade do testador, em especial sobre a terça parte dos seus bens, como

48 GENOVESE, *A terra prometida...*, p.22-25 e 54-76. Uma discussão ainda mais aprofundada sobre o tema foi feita por Sidney Chalhoub, *Machado de Assis, Historiador*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

49 APEB, *Seção Judiciária*, classificação: 04/1572/2041/06. Grifo nosso.

50 CHALHOUB, *Machado de Assis Historiador...*, p. 17-54.

51 APEB, *Seção Judiciária*, classificação: 03/1147/1616/02.

estipulava as ordenações filipinas, era inviolável.⁵² Como afirmou Chalhoub, era o momento em que os mortos determinavam o destino dos vivos.⁵³ Certamente, foi essa a estratégia empregada por Simão ao tentar resguardar a sua propriedade escrava. Argumentou, possivelmente, ao juiz dos órfãos e ausentes, bem como a Francisco Jorge e demais herdeiros, sobre o fato de sua senhora ter dito no testamento que Salvador do gentio da Costa pertencia a ele, Simão, quiçá, fruto de um acordo anteriormente estabelecido entre os dois. Por fim, nas disposições finais da partilha o imbróglio parecia ter sido resolvido, pois:

se declarou que se não fez razão para o monte do valor do escravo Salvador moleção do Gentio da Costa [...] por este não pertencer ao casal, mas sim a um escravo do mesmo casal chamado Simão como a defunta declara em seu testamento em que também diz que do dito moleque se lhe devem os fretes e direitos que o dito escravo satisfaz e o inventariante recebeu e [...] que por isso lhe ficou pertencendo não ao casal.

Todavia, nem sempre o senhor estava disposto a reconhecer e legitimar a propriedade escrava do seu cativo. Kátia Almeida encontrou em Rio de Contas, no interior da Capitania da Bahia, no século XVIII, um caso parecido ao de Simão. No inventário do sargento-mor Cristovão Ribeiro de Novais havia dois escravos donos de escravos, Amaro mina e Luís nagô. O primeiro era senhor de Joana jeje e sua filha Vitorina crioulinha de sete anos, enquanto o segundo tinha a posse de Ângela jeje. As cativas, no entanto, foram arroladas no inventário do sargento-mor Cristovão Novais como bens do casal, embora a viúva tivesse declarado que “em tempo algum usufruía dos jornais das escravas”. O escrivão, na dúvida, consultou o Juiz dos Órfãos que, por sua vez, o orientou inseri-las na avaliação dos bens do defunto. Mais adiante, o procurador do filho natural do sargento-mor questionou como poderia Amaro mina e Luis nagô, enquanto escravos, serem donos de alguma coisa. Seguindo a lei, na qual o cativo não adquire nada para si, eles tiveram suas escravas distribuídas entre os herdeiros de Cristovão Novais.⁵⁴ A omissão do senhor em seu testamento foi fatal para os interesses de Amaro e Luis. Afinal, a posse dos escravos-senhores era, antes de tudo, precária e dependente da vontade senhorial.

52 *Ordenações Filipinas*. Ed. fac-similar da 14. Ed., segundo a primeira, de 1603, e a nona, de Coimbra, de 1821/por Cândido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro, Typographia do Instituto Philomathico Livro, 1870, Livro IV, Títulos LXXXII, p. 911-912.

53 CHALHOUB, *Machado de Assis Historiador...*, p. 18.

54 ALMEIDA, “Escravos e libertos nas Minas do Rio de Contas”..., p. 99.

É lícito o leitor imaginar que a história de Simão teve um final feliz, mas devo recordá-lo que ele era escravo e, como tal, estava passível de sofrer os reveses e vicissitudes da escravidão, não estava imune às suas dores e marcas, mesmo que usufruísse da posse de outro cativo. Casado com Anna crioula, sua companheira de cativeiro, Simão possuía dois filhos, Jacinta, crioulinha de dois anos, e Domingos, crioulinho de sete meses, também escravizados. O conjunto de sua família foi avaliado em 175 mil réis, enquanto Salvador o foi em 110 mil réis. Logo, a venda imediata deste não traria a liberdade de todos, que ainda dependeria do consentimento dos senhores. Assim, no momento da partilha, Simão assistiu sua família ser dividida e seus filhos entregues a dois herdeiros distintos de sua senhora. Seria Salvador, com nome tão sugestivo, a tábua de salvação da família de Simão angola?

A experiência de escravos serem donos de escravos é algo intrigante. Porém, talvez o seja muito mais para o pesquisador do século XXI do que para os contemporâneos que presenciaram escravos-senhores batizando seus cativos. Ora, libertos, fossem eles africanos, crioulos ou mestiços, eram proprietários de escravos, não obstante em número e proporção inferior ao da população branca, e ter propriedade era, também, uma maneira de afirmarem a sua liberdade. Logo, um preto dono de um cativo não era novidade. Se escravos viviam o paradoxo de terem escravos, certamente é porque pretendiam, um dia, serem livres. A escravidão não tinha limites e, graças ao intenso tráfico transatlântico luso-brasileiro, se disseminou por toda a sociedade. O tráfico, desta forma, foi responsável por moldar a escravidão baiana, dando-lhe contornos próprios, e construindo formas de legitimação e domínio que nem sempre se ajustavam ao direito positivo e escapavam à efetivação ou ameaça do castigo físico. A carta de alforria desempenhou muito bem o seu papel ideológico e, junto com a possibilidade de ter pecúlio e de ter cativos, acalentou os sonhos de liberdade de muitos escravizados.

Referências

ALENCASTRO, Luiz Filipe de. *O Trato dos Videntes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. *Alforrias em Rio de Contas: Bahia século XIX*, Salvador: EDUFBA, 2012.

ALMEIDA, Kátia Lorena Novais. *Escravos e libertos nas minas do Rio de Contas: Bahia, século XVIII*. 2012. 245 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

ARAUJO, Joaquim Aurélio Barreto Nabuco de. *O Abolicionismo*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

BREMEU, Antonio Cortez. *Universo Jurídico ou Jurisprudência Universal, Canônica e Cesárea regulada pelas disposições de ambos direitos, comum e pátrio oferecido ao príncipe Nosso Senhor D. Joseph*. Lisboa: Oficina de Domingos Rodrigues, 1749.

CARVALHO, Mariza Soares de. African Barbeiros in Brazilian Slave Ports. In: CAÑIZARES-ESGUERRA; Jorge, CHILDS, Matt D.; SIDBURY, James (Org.). *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis, historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

COSTA, Robson Pedrosa. A Ordem de São Bento e os escravos do Santo, Pernambuco, séculos XVIII e XIX. 2013. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

FRANK, Zephyr L. *Dutra's World: Wealth and Family in Nineteenth-Century Rio de Janeiro*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004.

GENOVESE, Eugene D. *A terra prometida: o mundo que os escravos criaram*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GONÇALVES, Andre Lisly. *As margens da liberdade: estudo sobre a prática de alforrias em Minas Gerais colonial e provincial*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2011.

GONÇALVES, Andre Lisly. Prática de alforrias nas Américas: dois estudos de caso em perspectiva comparada. In: PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira (Org.). *Escravidão, mestiçagem e histórias comparadas*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGJH-UFGM; Vitória da Conquista: Edições UESB, 2008.

GUDEMAN, Stephen; SCHWARTZ, Stuart. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII In: REIS, João José (Org.). *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

LAW, Robin. *The Slave Coast of West África 1550-1750: The Impact of the Atlantic Slave on an African Society*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

LAW, Robin. *The Oyo Empire c. 1600-c.1836: A West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

LAW, Robin. *Ouidah. The Social History of a West African Slaving "Port" 1727-1892*. Athens: Ohio University Press; Oxford: James Currey, 2004.

MALHEIROS, Agostinho Marques Perdigão. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1866. Parte I.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. *Da Revolução dos Alfaiates à riqueza dos baianos no século XIX: itinerário de uma historiadora*. Salvador: Corrupio, 2004.

NISHIDA, Mieko. As alforrias e o papel da etnia na escravidão urbana: Salvador, Bahia, 1808-1888, *Estudos Econômicos*, São Paulo, v. 23, n. 2, p. 227-265, 1993.

NOGUEIRA, Gabriela Amorim. *Viver por si, viver pelos seus: famílias e comunidades de escravos e forros no 'Certam de Sima do Sam Francisco' (1730-1790)*. 2011. 211 f. Dissertação (Mestrado em História Regional e Local) – Departamento de Ciências Humanas, Universidade do Estado da Bahia, 2011.

OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes de. *O liberto: seu mundo e os outros*. São Paulo: Corrupio, 1988.

PAIVA, Eduardo França. *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*. 3. ed. São Paulo: Anablume, 2009.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

REIS, João José. From Slave to Wealthy African Freedman: The Story of Manoel Joaquim Ricardo. In: LINDSAY, Lisa A.; SWEET, John Wood (Org.). *Biography and the Black Atlantic*. University of Pennsylvania Press, 2014.

REIS, João José. *Escravos donos de escravos na Bahia Oitocentista*. Texto inédito.

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. *A família negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850-1888*. 2007. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

RIBEIRO, Alexandre Vieira. *O tráfico transatlântico de escravos e a praça mercantil de Salvador c.1680-c.1830*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.

RODRIGUES, Jaime. *De Costa a Costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCHWARTZ, Stuart. *Escravos, roceiros e rebeldes*. São Paulo: EDUSC, 2001.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. Sacramento ao pé do mar: batismo de africanos na freguesia da Conceição da Praia, 1700-1751. *Revista REDE-A*, [S.l.], v. 1, n. 1, 2011.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano. 'Instruído na fé, batizado em pé': batismo de africanos na Sé da Bahia na 1ª metade do século XVIII, 1734-1742, *Afro-Ásia*, Salvador, n. 39, p. 79-113, 2010.

SOUZA, Cândido Eugênio Domingues de. *'Perseguidores da espécie humana': capitães negreiros da Cidade da Bahia na primeira metade do século XVIII*. 2011. 218 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade De Filosofia E Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2011.

VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos: século XVII ao XIX*. São Paulo: Corrupio, 1983.

Interações Atlânticas entre Salvador da Bahia e Porto Novo (Costa da Mina) no século XVIII¹

As interações atlânticas entre Brasil, Portugal e suas possessões na África têm sido há muito objeto de estudos. As relações políticas, sociais, culturais, econômicas e administrativas entre a metrópole e áreas de influência cultural e comercial, como a Senegâmbia – através dos portos de Cacheu e Gâmbia –, na Alta Guiné, e Angola, na África Centro Ocidental, vêm sendo discutidas há anos, tendo ganhado novo frescor nas últimas décadas.² O mesmo não pode ser dito, no entanto, a respeito das relações entre a

- 1 Esta comunicação faz parte um projeto mais amplo que por ora desenvolvo sobre a presença baiana no Golfo do Benim no século XVIII, através do projeto A European Initial Training Network on the History, Archaeology, and New Genetics of the Transatlantic Slave Trade (Eurotast), Marie Curie Actions, ITN, FP7-PEOPLE-2011-ITN. Agradeço ao Prof. Dr. Pedro Cardim pelo convite para apresentar nesse workshop que faz parte do projeto *Bahia 16-19: Salvador da Bahia: American, European and African forging of a colonial capital city*, Marie Curie Actions.
- 2 A bibliografia sobre esse tema é extensa. Para alguns títulos, ver Joseph Miller, *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730–1830*. Madison: University of Wisconsin Press, 1988. Roquinaldo Ferreira, *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*. Nova York: Cambridge University Press, 2012., Mariana P. Candido, *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and its Hinterland*. Nova York: Cambridge University Press, 2013. Sobre o tráfico com a Alta Guiné, cf. Boubacar Barry, *Senegambia and the Atlantic Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Ver também Walter Hawthorne, *From Africa to Brazil: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830*. Nova York:

Bahia – ou mais estritamente a cidade de Salvador da Bahia, capital da América portuguesa até 1763 – e a Costa da Mina, na África Ocidental no século XVIII.

Um eminente historiador português escreveu que “a [C]osta da Mina ligava-se muito diretamente ao Brasil”.³ Luiz Felipe de Alencastro, importante historiador brasileiro, foi além, argumentando que “[o]s baianos transformaram a Salvador setecentista em metrópole da Costa da Mina”.⁴ Metrópole não em sua acepção vernacular, uma vez que não havia controle de Salvador *stricto sensu* sobre o Golfo do Benim, mas em termos de sua influência política, econômica e social na região. A partir do final do século XVII e nos dois séculos seguintes, uma combinação de fatores geográficos – a relativa proximidade entre as duas áreas atlânticas – e econômicos – uma oferta elástica de um produto altamente apreciado no litoral da África Ocidental, o tabaco – converteu a Bahia no principal parceiro comercial da Costa da Mina, malgrado a competição com outras potências europeias.

O trabalho de fôlego de Pierre Verger, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos*, enfatizou as conexões atlânticas entre a Bahia e esta porção da África Ocidental.⁵ Em que pese a importância da obra, ainda faz-se necessário trabalhos mais direcionados às conexões que uniam estas duas partes do Atlântico. Verger focou seu estudo sobre Uidá, no Golfo do Benim, principal porto negreiro da África Ocidental, responsável pela deportação de mais de 50% dos africanos escravizados do Golfo do Benim.⁶

O estudo dos portos africanos de embarque revela alianças e disputas entre portos rivais pela primazia no comércio atlântico.⁷ Neste texto, proponho-me a discutir as

Cambridge University Press, 2010, e mais recentemente, Toby Green, *The Rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

- 3 Joaquim Romero Magalhães, *No Portugal Moderno* (Miuções 3), Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 182.
- 4 Luiz Felipe de Alencastro, “Desagravo de Pernambuco e a glória do Brasil: a obra de Evaldo Cabral de Mello” In: Lília Moritz Schwarcz (Org.), *Leituras críticas sobre Evaldo Cabral de Mello*. Belo Horizonte: Editora da UFMG/ São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2008, p. 43. Veja ainda Idem, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 29, 63, 353.
- 5 Pierre Verger, *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benim e a Bahia de Todos os Santos (dos séculos XVII a XIX)*. Salvador: Ed. Corrupio, 4. ed., 2002 [1987].
- 6 Isto significa mais de um milhão de pessoas enviados às Américas através do “porto” de Uidá. A palavra “porto” encontra-se entre aspas pois, na verdade, Uidá encontrava-se a uma distância de 3-4 quilômetros do litoral. Robin Law, *Ouidah: The Social History of a West African Slaving ‘Port’, 1727-1892* (Western African Studies). Athens: Ohio University Press, 2004, p. 1-2. Ver ainda Patrick Manning, “The Slave Trade in the Bight of Benim, 1640-1890”, In: Henry A. Gemery e Jan S. Hogendorn (Org.), *The Uncommon Market: Essays in the Economic History of the Atlantic Slave Trade*. Nova York: Academic Press, 1979, p. 114.
- 7 Ver Robin Law e Silke Strickrodt (Org.), *Ports of Slave Trade (Bights of Benim and Biafra)*. Centre of Commonwe-

relações entre Porto Novo – Hogbonu em gbe, Adjase em iorubá – e Salvador da Bahia no século XVIII.⁸ Porto Novo era mais um dos denominados “portos de baixo” da Costa da Mina, os portos de comércio que se encontravam a leste de Uidá, como Ekpe, Porto Novo, Badagri, Apa e Lagos.⁹ A partir da década de 1750, Porto Novo e Badagri começaram a representar uma forte ameaça ao quase monopólio do Daomé na Costa da Mina através de Uidá. E nas últimas duas décadas do século, Porto Novo se consolidou como o principal rival daomeano no tráfico negreiro na região, principalmente após a destruição de Badagri, em 1784.

De uma perspectiva diaspórica, Porto Novo foi o terminal de saída de milhares de africanos de diferentes grupos étnicos, como os haussás, iorubás, baribas, falantes de gbe etc. Assim, a história das relações entre esse porto e Salvador conta mais um capítulo da presença afro-ocidental na Bahia setecentista.

Sobre a fundação de Hogbonu/Porto Novo

Tradições orais do Daomé e de Porto Novo atribuem a Tê Agbanlin, da linhagem de Alada, a fundação de Hogbonu, embora haja certa disputa sobre os motivos do seu estabelecimento. Tradições daomeanas afirmam que uma disputa entre príncipes de Alada resultou na migração de dois deles em busca de novas terras. Um seguiu para o norte, dando origem ao reino do Daomé, enquanto Tê Agbanlin migrou para o sudeste, criando a vila de Hogbonu. A tradição corrente em Porto Novo, por outro lado, afirma que após a morte de Kokpon, primeiro rei de Alada, um de seus filhos (Tê Agbanlin) decidiu construir uma cidade à semelhança de Tado – local para onde grande

alth Studies, University of Stirling: Ocasional Paper n 6, 1999; Robin Law, “A Lagoonside Port on the Eighteenth-Century Slave Coast: The Early History of Badagri”. *Canadian Journal of African Studies*, vol. 28, n 1, p. 32-59, 1994; Caroline Sorensen-Gilmour, “Badagri 1784-1863. The Political and Commercial History of a Pre-Colonial Lagoonside Community in South West Nigeria”. Tese de Doutorado em História, University of Stirling, 1995. Mais recentemente, ver: Ferreira, *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World*; Candido, *An African Slaving Port and the Atlantic World*; William St. Clair, *The Door of No Return: The History of Cape Coast Castle and the Atlantic Slave Trade*. Nova York: BlueBridge, 2007; Kristin Mann, *Slavery and the Birth of an African City: Lagos, 1760-1900*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007; Randy J. Sparks, *Where the Negroes Are Masters: An African Port in the Era of the Slave Trade*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014.

8 A área dos gbê falantes, ou área gbê, compreende a região setentrional do atual Togo, República do Benim e sudoeste da Nigéria. Nessa área habitavam povos conhecidos como *adja*, *ewe*, *fon*, *hula*, *hueda*, *mahi*, *aizo*, *gun*. Ver: Luis Nicolau Parés, *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006, p. 14.

9 Sobre os “portos de baixo”, ver: Carlos da Silva Jr., “The Ports of the Bight of Benim and the Legal Slave Trade to Bahia, 1750-1815”. In: *Canadian Association of African Studies*, Carleton University, Ottawa, maio de 2013.

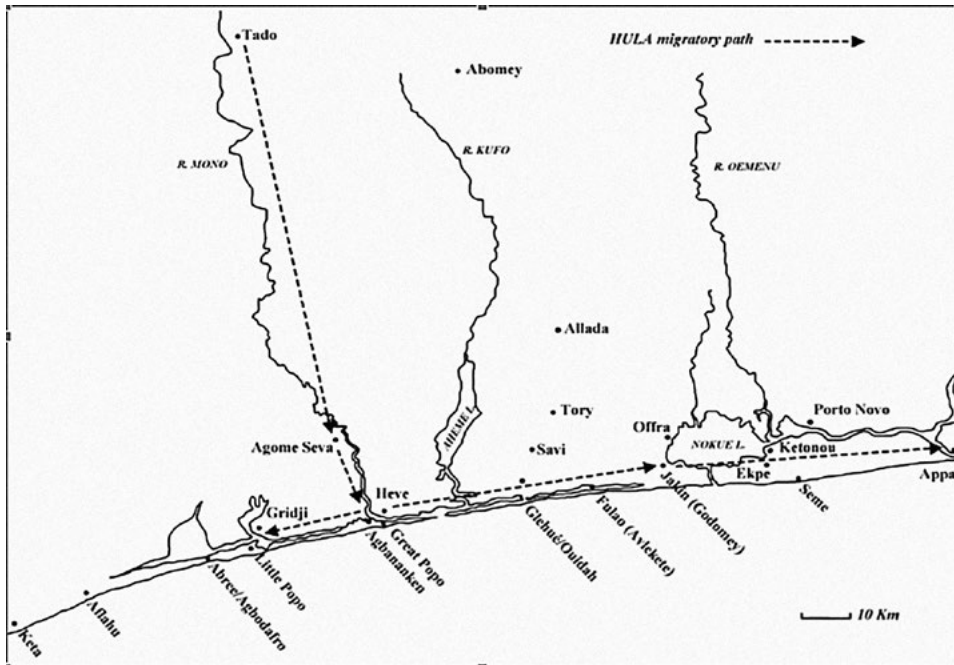
parte dos povos da área gbe reivindicam suas origens –, governando Hogbonu por 41 anos (1688-1729).¹⁰

A historiografia africanista, por sua vez, estabelece a fundação de Hogbonu no século XVIII, após a conquista de Alada pelas tropas daomeanas em 1724.¹¹ Segundo essa interpretação, um príncipe da linhagem de Alada, fugitivo do ataque do Daomé, estabeleceu-se na margem norte da laguna a leste do Lago Nokoué, por volta de 1730, fundando um novo reino de Alada ou, como ficaria posteriormente conhecido, Porto Novo.¹²

Os refugiados de Alada que se estabeleceram na área deram ao local o nome de Hogbonu (ou Xogbonu), enquanto os vizinhos iorubás, a leste, chamavam de Adjatché (Adjasé). Somente em meados do século XVIII, com a chegada do traficante português Eucaristus Campos, que por acaso encontrara o local, em 1752, é que o local passa a ser conhecido como Porto Novo.¹³

-
- 10 Ver Alfred Burton Ellis, *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa: Their Religion, Manners, Customs, Laws, Language, & c.* Londres: Chapman and Hall, 1890, p. 281; Auguste Le Herissé, *L'Ancien Royaume du Dahomey: Moeurs, Religion, Histoire*. Paris: Émile Larose, Libraire-Éditeur, 1911, p. 277; A. Akindélé & C. Aguessy, *Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto Novo*. Dakar, 1953, p. 17, 67; Yves Person, "Chronologie du royaume gun de Hogbonu (Porto Novo)". *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 15, n. 58 (1975), p. 20; Alberto da Costa e Silva, *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira/Fundação Biblioteca Nacional, 2002, p. 546; Luís Nicolau Parés, *A formação do Candomblé*, p. 32, 33. Da dispersão de Tado surgiram diversos reinos como Alada, Hueda, Grande Popó e Notsé. Ver: Robin Law, *The Slave Coast of West Africa 1550-1750: The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society*. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 26.
 - 11 Para uma versão detalhada do ataque do Daomé a Alada, ver Law, *The Slave Coast*, p. 312 e Idem, *The Kingdom of Allada*. Leiden: Research School CNWS, 1997, p. 107-125.
 - 12 O historiador Akinjogbin apresenta versão um pouco diferente para o estabelecimento dos refugiados de Alada na região. Para esse autor, Oyó teve participação direta nesse processo, estabelecendo esses grupos no território chamado de Ajase Ipo, e em sua capital, Ajase. Ver: I. A. Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours, 1708-1818*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969, Apêndice 1, p. 214. Essa ênfase no papel desempenhado por Oyó na migração a sudeste sugere uma tentativa de Akinjogbin de reforçar um certo controle exercido por Oyó sobre Alada, especialmente após o incidente diplomático de 1698. Ver: William Bosman, *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea, Divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coasts*. Londres: Printed for James Knapton, at the Crown, and Dan. Midwinter, at the Role and Crown, in St. Paul's Church-Yard, 1705, p. 396-398. Robin Law, no entanto, não identifica prova razoável de nenhum controle formal de Oyó sobre Alada. Para este autor, o ataque de 1698 representou nada mais do que uma "razia punitiva". Robin Law, *The Oyo Empire, c. 1600-c. 1836: A West African Imperialism in the Era of the Slave Trade*. Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 155-57 (citação à página 157). Ver ainda Idem, *The Slave Coast*, p. 237.
 - 13 Akindélé & Aguessy, *Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto-Novo*, p. 17, 67; Cf. Roberto Pazzi, "Aperçu sur l'implantation actuelle et les migrations anciennes des peuples de l'aire culturelle aja-tado". In: François de Medeiros (Org.), *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*. Paris: Karthala, 1984, p. 15. Yves Person, "Chronologie du royaume gun de Hogbonu (Porto Novo)". *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 15, Cahier 58 (1975), p. 20; Law, *The Slave Coast*, p. 312.

Mapa 1 – Golfo do Benim, século XVIII



Extraído de Luís Nicolau Parés, “The Hula ‘Problem’: Ethnicity on the Pré-Colonial Slave Coast”. In: Toyin Falola e Matt Childs (Org.), *The Changing Worlds of Atlantic Africa: Essays in Honor of Robin Law*. Durham: North Carolina, Carolina Academic Press, 2009, p. 304.

O tráfico de escravos tornou-se a porta de entrada de Porto Novo para o mundo atlântico.¹⁴ Porém, foi somente na segunda metade do século XVIII, após a chegada dos portugueses em seu litoral, quando Porto Novo tornou-se um importante fornecedor de cativos para os mercados atlânticos. Convém examinar, portanto, as condições que conduziram os navios baianos ao seu litoral.

A economia política baiana do tráfico de escravos no Golfo do Benim

Na década de 1740, o tráfico de escravos com a Costa da Mina enfrentava um período de dificuldades. Segundo reclamações dos *homens de negócio* da Bahia, o número

14 Michel Videgla, “Le royaume de Porto-Novo face à la politique abolitionniste des nations européennes de 1848 à 1882”. In: Law and Strickrodt (Org.), *Ports of the Slave Trade*, p. 135; Catherine Coquery-Vidrovitch, *The History of African Cities South of the Sahara: From the Origins to Colonization*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2009, p. 188.

excessivo de navios das capitanias da Bahia e de Pernambuco em direção a Uidá desorganizava o comércio naquela área.¹⁵ Por essa razão, escreveram ao rei de Portugal, D. João V, propondo uma série de medidas, entre elas que: 1) apenas 24 navios (chamados “navios do número”) pudessem realizar o comércio na Costa da Mina – número já previsto no alvará de 1699; 2) que o tráfico fosse organizado em comboios de oito navios; e, finalmente, 3) que os navios autorizados partissem a cada três meses. O rei aceitou suas demandas, conforme provisão de 8 de maio de 1743. Como resultado, os donos dessas embarcações – que eram, não por acaso, os mesmos *homens de negócio* mencionados acima –, passaram a controlar o tráfico com a Costa da Mina.¹⁶ Essa decisão beneficiava diretamente os traficantes baianos, pois apenas seis navios de Pernambuco e um navio do Rio de Janeiro receberam permissão para traficar na Costa da Mina.¹⁷

Ao controlar o comércio de escravos na Costa da Mina, os homens de negócio controlavam também o preço dos cativos no mercado baiano. Em 1747, o vice-rei do Brasil, Conde das Galvêas, informava ao rei, com algum exagero, que esse comércio, que poderia ser tão vantajoso para a Coroa, ficava resumido “ao proveito de 7 ou 8 homens”, gerando aumento no preço dos escravos. Para resolver esse problema, o vice-rei aconselhava que “assim como são 24 Navios do número fossem também 24 os

15 Os *homens de negócio* da Bahia eram um grupo de comerciantes cujo interesses abarcavam diversos setores da economia colonial, entre eles o tráfico transatlântico de escravos. Para uma distinção entre os diferentes tipos de comerciantes na Bahia colonial, cf. Rae Jean Flory, *Bahian Society in the Mid-Colonial Period: The Sugar Planters, Tobacco Growers, Merchants, and Artisans of Salvador and Reconcavo, 1680-1725*. Tese de Doutorado em História, University of Texas at Austin, 1978, p. 220, 221; A. J. R. Russell-Wood, *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora da UNB, 1981, p. 49; Alexandre Vieira Ribeiro, “O comércio de escravos e a elite baiana no período colonial”. In: João Luís Ribeiro Fragoso, Carla Maria de Carvalho Almeida, Antônio Carlos Jucá Sampaio (Org.), *Conquistadores e negociantes: histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. América lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 326, 328; Carlos da Silva Júnior, “Tráfico, escravidão e comércio em Salvador do século XVIII: a vida de Francisco Gonçalves Dantas (1699-1738)”. In: João José Reis e Elciene Azevedo (Org.), *Escravidão e suas sombras*. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 150.

16 Para conhecer o nome dos proprietários destes navios, Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 118. Cf. Corcino Medeiros dos Santos, “A Bahia no comércio português da Costa da Mina e a concorrência estrangeira”. In: Maria Beatriz Nizza da Silva (Org.), *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p. 221-238; e Alexandre Vieira Ribeiro, “O tráfico atlântico de escravos e a praça mercantil de Salvador, c. 1680-c. 1830”. Dissertação de mestrado em História, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005, p. 118. Sobre o tráfico de escravos entre Pernambuco e a Costa da Mina, ver: Gustavo Acioli Lopes, “Negócio da Costa da Mina: Tabaco, Ouro e Tráfico de Escravos: Pernambuco (1654-1760)”. Tese de doutorado em História de Universidade de São Paulo, 2008.

17 Ana Emília Staben, “Negócio dos escravos: O comércio de cativos entre a Costa da Mina e a Capitania de Pernambuco (1701-1759)”. Dissertação de mestrado em História, Universidade Federal do Paraná, 2008, 91-94.

donos deles”, sugerindo ainda a abolição do sistema de comboios. Em 1750, o rei estabeleceu que cada navio tivesse apenas um proprietário – com exceção do capitão de Mar e Guerra Teodózio Rodrigues de Faria, que ficaria com duas embarcações –, mas manteve o sistema de frotas.¹⁸

Anos de debates seguiram-se acerca da manutenção ou extinção do *numerus clausus* e do sistema de comboios. Em 1755, parecer do Conselho Ultramarino ao novo rei de Portugal, D. José I, reforçava o entendimento pela extinção do sistema de comboios. O rei acatou o parecer, extinguindo as viagens em frotas a cada três meses, para no ano seguinte por fim definitivamente ao sistema de 24 navios, abrindo espaço para outros traficantes no comércio com a Costa da Mina.¹⁹ Entretanto, determinava o limite de três mil rolos de tabaco por navio e, mais importante, proibia que dois navios parassem simultaneamente em Uidá. Com essa última medida, evitava-se a competição, e como resultado, a desvalorização do valor de compra do tabaco baiano e o aumento do preço das “peças”.²⁰

Após as novas diretrizes do comércio de escravos na Costa da Mina, os negreiros baianos buscaram novos portos de tráfico na região, como Apá, ativo porto negreiro depois da destruição de Jakin (Djeken), em 1732. Mas a ascensão de Apá provou-se curta, e em 1736 Badagri, que era uma antiga dependência de Apá, assumiu essa condição.²¹ Ademais, as constantes invasões da cavalaria de Oyó em território daomeano impediam – ou pelo menos dificultavam – o bom andamento do outrora hegemônico tráfico em Uidá. Acrescente-se ainda o porto de Ekpe, onde negreiros da Bahia realizavam operações comerciais já na década de 1730.

Vale frisar que até meados da década de 1750, Porto Novo não era nem mesmo mencionado nas fontes oficiais portuguesas. No entanto, a partir de segunda década de 1750, Porto Novo passaria a desempenhar um papel estratégico nesse negócio.

18 Sobre o aumento do preço dos escravos, ver: “Carta do vice rei do Brasil ao rei de Portugal” de 10 de outubro de 1747, Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), Seção Colonial e Provincial (CP), *Ordens Régias*, vol. 47, doc. 27. Ver ainda: “Carta do vice-rei do Brasil ao Secretário de Estado”, de 30 de junho de 1751, Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Conselho Ultramarino (CU), Bahia, Castro e Almeida (CA), doc. 124-125. Cf. ainda Jean Baptiste Nardi, *O fumo brasileiro no período colonial: lavoura, comércio e administração*. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 230-31; Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 118-19.

19 “Carta do vice rei do Brasil ao rei de Portugal” de 1755, APEB, CP, *Ordens Régias*, vol. 53, doc. 12A; “Carta do rei de Portugal ao vice-rei do Brasil”, de 29 de janeiro de 1755, APEB, CP, *Ordens Régias*, vol. 53, doc. 12; Carta do rei de Portugal ao vice-rei do Brasil” de 30 de março de 1756, APEB, CP, *Ordens Régias*, vol. 55, doc. 39.

20 “Carta do rei de Portugal ao vice-rei do Brasil” de 30 de março de 1756, APEB, CP, *Ordens Régias*, vol. 55, doc. 39; “Carta do vice rei do Brasil ao rei de Portugal”, 9 de agosto de 1756, APEB, CP, *Ordens Régias*, vol. 55, doc. 39A; Verger, *Fluxo e Refluxo*, p. 116-17. Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours*, p. 131.

21 Law, *The Slave Coast*, p. 310-11; Robin Law, “A Lagoonside Port on the Eighteenth-Century Slave Coast”, p. 38-9; Sorensen-Gilmour, “Badagri 1784-1863”, p. 39-40.

Porém, antes de examinar a presença portuguesa, algumas palavras são necessárias sobre o contexto africano que permitiu o desenvolvimento do tráfico naquele entreposto negroiro.

De Uidá a Porto Novo

Desde a década de 1730, a Costa da Mina tornara-se um local inseguro para o comércio de escravos. As constantes guerras movidas por – ou contra – Agajá (1716-1740), rei do Daomé, após a conquista de Uidá em 1727, tornava o tráfico de escravos uma atividade perigosa naquela região, comprometendo o fornecimento de escravos. Em 1728, Vasco Fernandes César de Menezes, vice-rei do Brasil (1720-1735), admitiu que o atraso no retorno das embarcações era resultado da guerras “em que estão envoltos aqueles negros [do Daomé]”.²²

Tegbesu (1740-1774), seu filho mais novo e sucessor, assumiu o trono em condições bastante delicadas, e por isso buscou a paz com os reinos vizinhos, promovendo o florescimento do tráfico negroiro. Firmou, em 1748, um acordo de paz com Oyó – poderoso reino iorubá no interior do Golfo do Benim e principal ameaça ao Daomé – visando atrair novamente os navios europeus ao litoral de Uidá. Entretanto, invasões de outros grupos, como os huedas – grupo étnico predominante em Uidá no tempo do ataque daomeano – e de Pequeno Popó, sobretudo a partir de 1752, terminaram por converter novamente Uidá em local pouco seguro para o comércio de escravos.²³

A política de Tegbesu – o “comércio antes da guerra” – fê-lo descuidar-se do exército, meio de defesa contra o ataque dos inimigos e principal instrumento para aquisição de escravos. “O exército tinha deteriorado grandemente, tanto em número quanto em treinamento, desde os gloriosos dias de Agajá”, escreveu o historiador Isaac Akinjogbin.²⁴ Em última instância, a desatenção com o aspecto militar significava, por um lado, que a armada daomeana não podia garantir a segurança dos navios em Uidá; por

22 “Carta do vice-rei do Brasil ao rei de Portugal”, de 17 de julho de 1728, APEB, CP, *Ordens Régias*, vol. 23, doc. 48; ver Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 169.

23 Archibald Dalziel, *The History of Dahomy, an Inland Kingdom of Africa* [1793]. Segunda edição com introdução de J. D. Fage. Londres: Frank Cass & Co., 1967, p. 74. Dalziel, seguindo Robert Norris, *Memoirs of the reign of Bossa Ahádee, King of Dahomy, an inland country of Guiney, to wick are added the author's journey to Abomey, the capital, and a short account of the African slave trade*, Londres: W. Lowndes, N 77, Fleet-Street, 1789, p. 16, afirma que o tratado de paz foi celebrado em 1747. Sobre o reino de Oyó, conferir Law, *The Oyo Empire*. A respeito de suas investidas sobre o Daomé, ver, principalmente, p. 157-169; Idem, *The Slave Coast*, p. 323; Sobre os ataques dos Huedas e do exército de Pequeno Popo, além de Dalziel, *op. cit.*, p. 78-90, ver: Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours*, p. 137-139.

24 Ibid., p. 147.

outro lado, implicava na diminuição dos cativos de guerras e de raides, afastando cada vez mais os traficantes luso-baianos daquele porto.²⁵

Sem condições de suprir totalmente a demanda por escravos, o Daomé passou a depender do suprimento de escravos trazidos por entidades políticas vizinhas. O principal fornecedor de escravos para Uidá era Oyó, que já em 1754 respondia pela maioria dos escravos exportados por aquele porto.²⁶ Nos anos seguintes – principalmente a partir da década de 1760 – Oyó decidiu estabelecer seus próprios portos de comércio, traficando diretamente com as potências europeias, privando o Daomé de sua principal fonte de escravos. O resultado óbvio foi a migração de navios para outros portos da Costa da Mina, entre os quais Porto Novo.²⁷

A presença francesa em Uidá constituiu-se em fator adicional para o êxodo de navios luso-baianos para o litoral leste da Costa da Mina. O *Atlas of the Transatlantic Slave Trade* mostra que, entre 1727 e 1863, navios da Bahia e de Nantes disputavam a primazia do tráfico de escravos naquela localidade. Estima-se que 26,2% das embarcações ancoradas em Uidá tiveram a Bahia como local de origem, enquanto 25,7% saíram de Nantes, principal porto negreiro francês.²⁸ A lei de 30 de março de 1756 sobre o limite de rolos de fumo permitidos restringia-se aos navios oriundos da Bahia; os franceses, que não estavam sujeitos a tal proibição – embora seu fumo não fosse tão apreciado quanto o da Bahia – inundaram o litoral de Uidá com tabaco. A oferta abundante encareceu o preço dos cativos naquele porto, de modo que os traficantes da Bahia buscaram outras alternativas viáveis para o comércio de africanos escravizados. É nesse contexto que Porto Novo surge para o tráfico atlântico.

A abertura do tráfico em Porto Novo

Tradições locais afirmam que o primeiro navio negreiro – provavelmente português – ancorou em Porto Novo durante o reinado de Dè Houyi (1757-1761).²⁹ Têm-se notícias de um embarque de escravos em Porto Novo no ano de 1760 – o primeiro identificado no banco de dados *Voyages*. Nesse ano, a sumaca Nossa Senhora da Conceição e Almas, capitaneada por José Lopes de Siqueira, carregou 335 escravos em Porto Novo

25 Ibid, p. 138, 148. Sobre o ataque dos Huedas que aparece na documentação como Popos, cf. Public Record Office (PRO), T70/1158, Day Book, William Fort, set./out. de 1756.

26 Law, *The Slave Coast*, p. 341.

27 Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours*, p. 132, 145-46.

28 David Eltis e David Richardson, *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*. New Haven & Londres: Yale University Press, 2010, p. 122, mapa 80. Segundo esses mesmos dados, navios de Nantes transportaram cerca de 542.000 pessoas de diferentes regiões da África para as Américas. Ibid., p. 39.

29 Akindélé & Aguessy, *Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto-Novo*, p. 72.

com destino à Bahia. Durante a travessia atlântica, nove africanos pereceram, sendo desembarcados 326 no porto de Salvador.³⁰

Embora o primeiro registro documental do comércio luso-baiano tenha ocorrido em Porto Novo ocorreu em 1760, Teodózio Rodrigues da Costa, diretor da fortaleza portuguesa em Ajudá, já dava notícia ao vice-rei do Brasil sobre o florescimento do comércio no “novo porto” em março de 1758.³¹ É provável, portanto, que o tráfico de escravos em Porto Novo tenha se iniciado em 1757, no reinado de Dé Mèssè (1755-1790), em cujo reino o primeiro navio português – provavelmente da Bahia – chegou a Porto Novo, recordam as tradições orais. É ainda possível que as primeiras atividades negreiras tenham ocorrido durante os anos de Dé Houyi, sucessor de Dé Mèssè.³²

As tradições locais compiladas por Akindélé e Aguessy sugerem que a abertura de Porto Novo para o comércio atlântico foi obra de Eucaristus Campos (ou Eucaristus de Campos). Ele era um traficante português que ancorou em Semé, a praia de Hogbonu, após forte neblina. Durante seu curto período na região, Eucaristus teve uma audiência com o rei e cabeceiras locais. Mesmo tendo partido sem escravos, sua chegada teria desencadeado o comércio negreiro na região.³³

Fontes portuguesas, no entanto, apresentam outra versão para o início do comércio de escravos em Porto Novo. O diretor do forte português Teodózio Rodrigues da Costa atribuiu a um certo João de Oliveira a abertura do “novo porto”.³⁴ Esse João

30 David Eltis, Stephen Behrendt, David Richardson e Manolo Florentino, *Voyages: The Transatlantic Slave Trade Database (Voyages)*, <http://www.slavevoyages.org/tast/database/search.faces>. *Voyages* # 50820 (acessado em 14 de novembro de 2016).

31 “Carta do diretor da Fortaleza de Ajudá ao vice-rei do Brasil”, de 10 de março de 1758, AHU, CU, Bahia, CA, cx. 19, doc. 3528.

32 Akindélé & Aguessy, *Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto-Novo*, p. 71-2; Ainda segundo as tradições, o primeiro trato negreiro ocorreu no reino de Dé Houyi, quando um navio vindo de Lagos parou em Porto Novo. A cronologia das dinastias de Porto Novo é bastante controversa. Para a mais aceita, ver: Person, “Chronologie du royaume gun de Hogbonu (Porto Novo)”, que, no entanto, equivoca-se em algumas datas, como veremos adiante. Sigo aqui a cronologia proposta por Michel Videgla, “Un Etat Ouest-Africain: Le Royaume Goun de Hogbonou (Porto-Novo) des Origines a 1908”. Tese de doutorado de Estado em História, Université de Paris I – Sorbonne, 1999, vol. I, p. 163.

33 Alberto da Costa e Silva, *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004, p. 35-36, sugere que Eucaristus Campos poderia ser “um daqueles ‘portugueses brasileiros’, que já se distinguiram na Costa, dos portugueses europeus, conforme indicaria menção que fez aos *Brazilian Portuguese*, em 1773, Robert Norris”. Após leitura do manuscrito de Norris, não resta dúvida que esse autor fazia referência aos capitães negreiros da Bahia estacionados em Uidá. Isto, por sua vez, permitiria indicar que Eucaristus de Campos era um negreiro – capitão ou agente – da Cidade da Bahia. Cf. Norris, *Memoirs of the reign of Bossa Ahádee*, p. 78. Akindélé & Aguessy, *op. cit.*, p. 19, 71.

34 “Carta do diretor da Fortaleza de Ajudá ao vice-rei do Brasil”, de 10 de março de 1758, AHU, CU, Bahia, CA, cx. 19, doc. 3528; Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 217, 233.

de Oliveira era um ex-escravo africano, nascido provavelmente na virada do século XVII para o XVIII, e que criança foi escravizado e vendido para um senhor em Recife. Ainda escravo, começou a participar do tráfico com a Costa da Mina, provavelmente como marinheiro. Mais tarde, já liberto, estabeleceu-se em Porto Novo, tornando um dos principais “cabeceiras” da região, auxiliando na organização do tráfico nessa localidade e também em Onim (Lagos, atual Nigéria), segundo o próprio contou em depoimento às autoridades baianas – e também atestado pelos homens de negócio da Bahia, em 1770.³⁵

Malgrado o silêncio das tradições orais sobre João de Oliveira, existe certa complementaridade entre as narrativas. Eucaristus de Campos e João de Oliveira podem ter se conhecido durante a passagem do capitão pela área. De fato, embora não mencione o nome de João de Oliveira, as tradições informam que as conversações entre Eucaristus e as autoridades locais ocorreram através de um intérprete, que poderia ser o nosso personagem. O encontro com Eucaristus de Campos pode ter sinalizado para João de Oliveira as potencialidades de um porto como Semé, longe do controle do Daomé, que àquela altura intensificava a fiscalização sobre mercadores particulares.³⁶ Nos anos seguintes, João de Oliveira pode ter utilizado os recursos guardados ao longo de duas décadas na Costa da Mina para criar uma estrutura física em Semé para receber navios.

O preço dos cativos era razão adicional para o trato negreiro em Porto Novo. O diretor do forte português informava que os cativos custavam entre 13 e 16 rolos de tabaco em Uidá entre 1757-1758. Em Porto Novo, por sua vez, comprava-se um escravo por algo entre 8 e 12 rolos do fumo baiano.³⁷

Do ponto de vista do volume do tráfico em Porto Novo, dados do *Voyages: The Transatlantic Slave Trade Database* avaliam que entre 1750 e 1760, cerca de 54.558 escravos desembarcaram na Bahia, vindos do Golfo do Benim. Àquela altura, Uidá exportava

35 Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 233. “Requerimento do negro João de Oliveira, no qual pede lhe sejam restituídos os escravos e bens, que injustamente lhe haviam sequestrado”, de 16 de julho de 1770, AHU, CU, Bahia, CA, cx. 44, doc. 8246. No Golfo do Benim, o termo “cabeceira” era aplicado a oficiais de alta patente e dignitários, sugerindo a importância de João de Oliveira na Costa da Mina. Robin Law, “Slave-Raiders and Middlemen, Monopolists and Free Traders: The Supply of Slaves for the Atlantic Trade in Dahomey, c. 1715-1850”. *The Journal of African History*, Vol. 30, n. 1 (1989), p. 47. Ver ainda: Pierre Verger, *Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo: Corrupio, 1992, p. 9-13.

36 ANF, C6/25 Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours*, p. 107; Law, “Slave-Raiders and Middlemen, Monopolists and Free Traders”, p. 49-54.

37 “Carta do diretor da Fortaleza de Ajudá ao vice-rei do Brasil”, de 10 de março de 1758, AHU, CU, Bahia, CA, cx. 19, doc. 3528. Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 217, 233.

algo em torno de 8.000-9.000 anualmente.³⁸ Um relatório francês de 1765 informava que Uidá exportava anualmente 5.000 africanos, enquanto a participação de Porto Novo era de 1.200 cativos por ano, superior aos já estabelecidos portos de Ekpe e Badagri.³⁹ Duas décadas mais tarde, as exportações de Uidá alcançaram 4.500 escravos por ano, enquanto os portos de Badagri e Porto Novo respondiam por 3.500 africanos.⁴⁰ No último quartel do século XVIII, Porto Novo emergiu como um importante fornecedor de escravos para os mercados atlânticos. Estima-se que de Porto Novo saíram 37% dos escravos que deixaram o Golfo do Benim entre 1776-1800, ao passo que Uidá exportou 29% dos africanos deportados da região para as Américas.⁴¹

O Porto Novo da Bahia

Franceses e luso-baianos praticamente controlavam o comércio de escravos no litoral de Hogbonu. Em 1775, o rei de Hogbonu enviou uma carta ao governador da Bahia na qual o convidava a estabelecer uma fortaleza em Porto Novo, nos mesmos moldes da de Uidá, visando o “bem comum do Comércio”. Na correspondência, o rei de Porto Novo jactava-se de ter “um dos melhores [portos] de negócio pela grande ocorrência que a ele vem de escravos”.⁴²

Obviamente, o rei de Hogbonu se referia ao suprimento de cativos vindos do interior via Oyó. A historiografia africanista tem destacado as relações entre Oyó e Porto Novo. Além de local de redistribuição de escravos, Porto Novo ainda encontrava-se sob a proteção do reino iorubá. Após uma investida daomeana contra Porto Novo, Abiodun, *aalafin* (rei) de Oyó, advertiu ao Daomé que Porto Novo era sua “cabaça”, e somente ele era permitido “comer” nela, indicando que aquele reino estava sob sua proteção.⁴³ Ademais, Porto Novo funcionava como um entreposto para os produtos

38 Eltis, Behrendt, Richardson e Florentino, *Voyages* (acessado em 19 abr. 2013).

39 ‘Côte d’Afrique’, 1765 (AN. C6/26) *apud* Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours*, p. 139-140. Juntos, os portos de Grande Popo, Pequeno Popo, Ekpe, Porto Novo Badagri e Lagos exportavam 5 mil escravos, o mesmo número de Uidá.

40 Law, *Ouidah*, p. 125-126.

41 David Eltis, “The Diaspora of Yoruba Speakers, 1650-1865: Dimensions and Implications”. In: Toyin Falola e Matt Childs (Org.), *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2004, p. 25, tabela 2.4.

42 “Carta do Rei de Ardra para o Governador da Bahia, em que lhe manifesta o desejo de construir nos seus Territórios uma fortaleza, semelhante á de Ajudá”, de 1775, AHU, CU, Bahia, CA, doc. 8942; Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 234. Nessa correspondência, o rei de Porto Novo – Dé Meëssè ou Dé Houyi – assina como “o rei de Ardra”.

43 Dalzel, *The History of Dahomy*, p. 196; W. J. Argyle, *The Fon of Dahomey: A History and Ethnography of the Old Kingdom*. Oxford: Clarendon Press, 1966, p. 23, 25-26.

exportados por Oyó.⁴⁴ Entre esses produtos estavam não apenas os escravos – os mais importantes bens nos portos negreiros do Golfo do Benim –, mas também tecidos produzidos em Oyó, como notou o traficante inglês John Adams na década de 1780.⁴⁵

Ainda na mesma carta, o rei de Porto Novo colocava seus súditos à disposição da Coroa portuguesa, solicitando apenas alguns poucos carpinteiros e o envio de madeiras para a construção da fortaleza. Pedia ainda 11 a 13 peças de artilharia, visando a proteção do forte, provavelmente para defender-se das ofensivas daomeanas. Em 1763, quando Porto Novo começa a despontar como rival de Uidá, Tegbesu mandou uma expedição punitiva contra aquele porto.⁴⁶ O rei solicitava ainda o abandono do forte de Ajudá e a concentração dos negócios em Porto Novo, por “serem muitos [os escravos] e por isso se comprarem por diminuto preço de Rolos”.⁴⁷

Ao encaminhar a carta a Lisboa, o governador da Bahia, Manuel da Cunha Menezes, reconheceu que o porto de Semé era um dos mais modernos da Costa da Mina.⁴⁸ Isso se deve, sem dúvida, às obras realizadas por João de Oliveira naquele porto. Embora não tenhamos a resposta de Portugal, é de se duvidar que Portugal aceitasse as condições do rei de Porto Novo, especialmente quanto ao abandono do forte de Ajudá. Vale lembrar que quando Tegbesu enviou uma embaixada à Bahia, em 1750, sua proposta de tornar Uidá o único porto de comércio negreiro português na Costa da Mina foi rejeitada. Por sinal, o rei de Porto Novo fez convite semelhante à França, mas que, como os portugueses, não erigiram estabelecimento no local. Isso indica, por um lado, a necessidade de proteção contra os ataques daomeanos e, de outro, a importância dos franceses nos negócios na região.⁴⁹

Uma avaliação da demografia do tráfico na região pode lançar alguma luz sobre a importância de Porto Novo no comércio de escravos na Costa da Mina. Na década de 1760, os navios brasileiros abundavam no litoral de Porto Novo em comparação com

44 Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours*, p. 146; Paul E. Lovejoy, *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*. 3. ed., Nova York: Cambridge University Press, 2012, p. 80, 97-98. Ver também Peter Morton-Williams, “The Oyo Yoruba and the Atlantic Trade, 1670-1830”. In: J. E. Inikori (Org.), *Forced Migration: The Impact of the Export Slave Trade on African Societies*. Londres: Hutchinson University Library, 1982, p. 167-186.

45 John Adams, *Remarks on the Country from Cape Palmas to the River Congo, Including Observations on the Manners and Customs of the Inhabitants, with Appendix Containing an Account of the European Trade with the West Coast of Africa* [1823]. Londres: Frank Cass and Co., 1966, p. 89; Law, *The Oyo Empire*, p. 208.

46 “Day Book William Fort”, de 3 de agosto de 1763, PRO, T70/1159. Law, *Ouidah*, p. 126.

47 “Carta do Rei de Ardra para o Governador da Bahia, em que lhe manifesta o desejo de construir nos seus Territórios uma fortaleza, semelhante á de Ajudá”, de 1775, AHU, CU, Bahia, CA, doc. 8942; Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 234.

48 “Ofício do governador Manuel da Cunha Menezes para Martinho de Mello e Castro”, de 16 de outubro de 1775, AHU, CU, Bahia, CA, doc. 8941; Verger, *op. cit.*, p. 234.

49 Cf. Verger, *op. cit.*, p. 234, 238.

outras carreiras. Nesse período, no entanto, Inglaterra e França disputavam a hegemonia no quadro político internacional. A marinha das duas nações estava profundamente envolvida na Guerra dos Sete Anos (1756-1763). Os franceses perderam possessões na África Ocidental, principalmente seus fortes no Senegal e na Gâmbia.⁵⁰ Esse conflito também afetou o comércio na Costa da Mina, onde os navios com bandeira francesa eram amiúde fustigados pelas embarcações da Inglaterra.⁵¹ Nestas condições, os mares do Atlântico tornaram-se pouco seguros para os navios dessas duas bandeiras. Nas décadas seguintes, no entanto, o tráfico baiano foi paulatinamente diminuindo, enquanto os navios franceses cresciam em número. Na década de 1780, estima-se que 41 embarcações francesas estivessem negociando em Porto Novo, contra uma de ingleses e brasileiros.

O *Atlas of the Transatlantic Slave Trade* mostra ainda que de 1760-1850, os portos franceses representam 58,8% dos navios que ancoravam no litoral de Porto Novo. Estes navios tiveram como local de origem os portos de La Rochelle, Nantes, Bordeaux, Saint Malo e Le Havre. As embarcações luso-brasileiras aparecem em segundo (31,9% dos registros), e na sequência ingleses (8,4%) e cubanos (0,9%). Entretanto, do total de navios brasileiros, mais de 97% tiveram origem no porto da Bahia. Embora a França fosse a principal carreira nacional em Porto Novo, o comércio luso-brasileiro naquela área era dominado pelos traficantes sediados na Bahia, como de resto nas outras partes da Costa da Mina.⁵²

Relações Daomé-Porto Novo-Bahia

No quinquênio 1781-1785, o tráfico em Porto Novo sofreu forte retração. Dos quase 18.000 africanos deportados entre 1776-1780, o número caiu para menos da metade. As razões para essa abrupta diminuição não são claras, mas é possível que a ascensão de Kpengla tenha estimulado mais uma vez o florescimento do tráfico em Uidá, cujas exportações aumentaram no mesmo período.⁵³ Ao assumir o trono, em 1774, Kpengla decidiu novamente investir em razias para obtenção de escravos exportados via Uidá, mas boa parte delas fracassou – seja por falta de armas de fogo, pólvora ou treinamento, este último reflexo dos tempos de Tegbesu, seu pai. Kpengla enviou grupos armados para as estradas entre Porto Novo e Uidá a fim de torná-las inseguras para os

50 Fred Anderson, *Crucible of War: The Seven Years' War and the Fate of Empire in British North America, 1754-1766*. Nova York: Vintage Books, 2000, p. 615-616.

51 "William Fort", de 2 de outubro de 1762, PRO, T70/1159.

52 Eltis e Richardson, *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*, p. 124, mapa 82.

53 Eltis, "The Diaspora of Yoruba Speakers", p. 25, tabela 2.4.

mercadores do interior, e novamente estimular a produção de escravos pelos daomeanos, como no tempo de seu avô, Agajá. Embora essa política tenha sido logo abandonada – o Daomé não conseguia produzir quantidade necessária de escravos –, é possível perceber a disposição de Kpengla no reavivamento do tráfico nas mãos do Daomé.⁵⁴ Prova maior do desejo de Kpengla em exercer liderança na exportação de escravos na Costa da Mina são os ataques movidos contra os portos concorrentes de Ekpe, em 1782, e Badagri, em 1783-84.⁵⁵

Após eliminar a concorrência de Badagri, Kpengla voltou sua atenção para Porto Novo – a quem se aliara nos ataques contra Ekpe e Badagri –, a quem há muito observava com “olhar ciumento”.⁵⁶ Porto Novo exportava cerca de 41.9 mil africanos na década de 1780, o auge de suas exportações, enquanto no mesmo período Uidá deportou 33.8 africanos.⁵⁷ Em 1787 assistiu-se a um ataque daomeano sobre a praia de Semé, onde aguardavam 11 navios franceses e, provavelmente, alguns navios baianos – se acreditarmos nas queixas do rei Kpengla acerca da ausência de navios portugueses em Uidá –, e resultou na captura de dezenas de canoieiros, além de marinheiros franceses e portugueses.⁵⁸ A ofensiva do Daomé gerou um protesto veemente do rei de Porto Novo ao *alaafin* de Oyó, a quem, como vimos, ambos pagavam tributo.

O ataque daomeano sobre Porto Novo pode ser explicado pelas diversas vantagens do tráfico neste porto. Ao contrário do Daomé, onde os traficantes pagavam altas taxas para traficar em Uidá, em Porto Novo os negreiros encontravam taxas mais vantajosas. Outrossim, o comércio de escravos não era tão fortemente controlado pelo estado como no Daomé.⁵⁹ Além disso, o tempo de espera para o carregamento

54 Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours*, p. 155-156.

55 “Williams Fort Whydah”, 11 de agosto de 1783, PRO, T70/1545. Dalzel, *The History of Dahomy*, p. 179-185; Argyle, *The Fon of Dahomey*, p. 22; Akinjogbin, *op. cit.*, p. 165-66; Mann, *Slavery and the Birth of an African City*, p. 55. Segundo Law, “A Lagoonside Port on the Eighteenth-Century Slave Coast”, p. 42, além do Akran, o Davi, outro chefe político local, que àquela altura comandava a resistência em Badagri, acabou assassinado.

56 Dalzel, *The History of Dahomy*, p. 166.

57 Eltis, “The Diaspora of Yoruba Speakers”, p. 25, tabela 2.4; Herbert S. Klein, *The Atlantic Slave Trade (New Approaches to the Americas)*. 2. ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 64.

58 “Day Book, William Fort”, de 15 de março de 1786, PRO, T70/1162. Dalzel, *Op. Cit.*, p. 194; “Carta do diretor da fortaleza de Ajudá ao governador da Bahia”, de 20 de dezembro de 1787, APEB, CP, *Diretoria da Fortaleza de Ajudá*, maço 193, doc. 7. Cf. Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 242. Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours*, p. 170, afirma que 14 oficiais e marinheiros franceses foram capturados, além de 69 canoieiros e 30 habitantes de Hogbonu.

59 Michel Videgla, comunicação pessoal, 28 de setembro de 2015. O pagamento de taxas (chamadas “costumes”) para obter permissão para negociar escravos ocorria também em Alada, indicando que o Daomé provavelmente reproduzia a prática observada naquele reino. O reino de Uidá também cobrava “costumes”. Ver Law, *The Slave Coast*, p. 208-212.

de escravos – outro aspecto fundamental no cálculo negreiro, evitando doenças e a mortalidade dos escravos e da tripulação – era 30% mais curto em Porto Novo do que em Uidá.⁶⁰ Por fim, no que se refere ao preço dos cativos, fontes contemporâneas afirmam que os escravos exportados via Porto Novo eram mais baratos do que os do Daomé. O valor dos escravos em Porto Novo atraía os negreiros das diversas potências europeias, ainda que os cativos exportados via Uidá tivessem “melhor valor em toda a parte do Brasil”.⁶¹

O impacto do tráfico baiano via Porto Novo pode ser constatado pelas origens dos africanos na Bahia nas décadas finais do século XVIII. Em trabalho recente, João José Reis apontou que a Costa da Mina recebia gente escravizada do país haussá, no Sudão Central (norte da atual Nigéria), prisioneiros das guerras de Oyó sobre a região, embora outros grupos étnicos, como os Nupes (conhecidos na Bahia como Tapa) e os Baribas (nome dado por Oyó aos habitantes de Borgu) também caíssem na rede escravista do reino iorubá.⁶² Patrick Manning estima que os haussás eram cerca de 6% do total de exportações do Golfo do Benim nos anos de 1780, e 10% na década de 1790, aumentando nas duas décadas seguintes (19% e 20%, respectivamente) como resultado do *jihād* fulani de 1804.⁶³ O conhecido negreiro John Adams afirmava que escravos de origem haussá chegavam a Porto Novo através de comerciantes de Oyó, e de lá eram deportados para as Américas – com destino quase certo na Bahia. Todavia, somente no final dos Setecentos os haussás tornaram-se os principais cativos exportados via Oyó para o tráfico atlântico.⁶⁴

A crescente importância de Porto Novo no tráfico resultou em novas campanhas daomeanas durante os reinados de Agonglô (1789-1797) e Adandozan (1797-1818). Era um momento crucial para o tráfico negreiro na região, pois o mundo atlântico encontrava-se em convulsão durante a chamada “era das revoluções. No breve período de 39 anos (1776-1815), o Atlântico assistiu à independência dos Estados Unidos (1776), à Revolução Francesa, à revolta escrava em Saint-Domingue que pôs a pique a principal

60 Mann, *Slavery and the Birth of an African City*, p. 34-35.

61 “Carta do diretor da fortaleza de Ajudá”, de 26 de junho de 1780, AHU, CU, São Tomé, cx. 18, doc. 13.

62 João José Reis, “Há duzentos anos: a revolta escrava de 1814 na Bahia”. *Topoi*, v. 15, n. 28, jan./jun 2014, p. 71.

63 Patrick Manning, *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 335-339, apêndice 2. Sobre o *jihād* de 1804 e seu impacto sobre a população escrava na Bahia, João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. 2a ed. revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, capítulo 6, especialmente p. 158-180. Mais sobre os haussás na Bahia em João José Reis, “Resistência e controle dos escravos na Bahia: a Conspiração Haussá de 1807”. In: João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa (Org.), *Na trama das redes: política e negócios no Império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 549-599.

64 Adams, *Remarks*, p. 221-222. Ver Law, *The Oyo Empire*, p. 226-227.

colônia açucareira das Américas – abrindo novamente espaço para o incremento produção baiana de açúcar com o consequente aumento nas importações de escravos –, o *jihād* de 1804 em território haussá que resultou na deportação de milhares de africanos ocidentais para a Bahia e seu posterior desdobramento em o território iorubá, a abolição do tráfico inglês – outro duro golpe nos negócios do tráfico africano – e a proibição do tráfico português ao norte do Equador, em 1815.⁶⁵ Junte-se a isto as ofensivas militares do Daomé, que desorganizavam o comércio de escravos no Golfo do Benim.

Um ano após a ofensiva daomeana de 1787, o diretor do forte português Francisco Aragão reclamava da desorganização do tráfico e do aprisionamento de marinheiros dos navios baianos na Costa da Mina. Ele ainda afirmava que, embora o Daomé pressionasse Porto Novo e os portos vizinhos, buscando concentrar o tráfico em Uidá, seu exército mostrava-se incapaz de produzir número suficiente de escravos para os navios portugueses.⁶⁶

Durante o reinado de Adandozan, intensificaram-se os ataques contra Porto Novo, desarticulando as redes negreiras naquela área. Em 1804, Adandozan enviou uma correspondência ao então príncipe regente, D. João, relatando seu ataque a Porto Novo naquele ano, justificando-o como retaliação ao ataque de Porto Novo a Abomé-Calavi, que deve ter ocorrido entre fins de 1802 e início de 1803. Esse não foi o último ataque, pois têm-se notícias que o Daomé continuava a pressionar Porto Novo e a sequestrar marinheiros europeus em Semé.⁶⁷

Talvez em virtude das constantes investidas do Daomé e da incapacidade de Oyó em defender Porto Novo, devido a seus problemas internos, uma missiva de Ayikpé,

65 Para alguns títulos, ver Eric Hobsbawm, *A Era das Revoluções, 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009 [1962]; Ada Ferrer, *Freedom's Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution*. Nova York: Cambridge University Press, 2015; Murray Last, *The Sokoto Caliphate*. Nova York: Humanities Press, 1967; Reis, *Rebelião escrava no Brasil*, p. 158-75; Laura de Mello e Souza e João José Reis, "Popular Movements in Colonial Brazil". In: Nicholas Canny e Philip Morgan (Org.), *The Oxford Handbook of the Atlantic World, 1450-1850*. Oxford e Nova York: Oxford University Press, 2011, p. 563-64; Paul E. Lovejoy, "Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia". *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1 (2000), p. 12; Paul E. Lovejoy, "Jihad na África Ocidental durante a 'Era das Revoluções': em direção a um diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese". *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28 (jan./jun.2014), p. 22-67.

66 "Carta do diretor da fortaleza de Ajudá", de 6 de abril de 1788, AHU, CU, São Tomé, cx. 22, doc. 6.

67 Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours*, p. 187-88; Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 310-12, nota. 39. Informação adicional sobre o reinado de Adandozan pode ser encontrada em Elisée Soumonni, "The Compatibility of the Slave and Palm Oil Trades in Dahomey, 1818-1858". In: Robin Law (Org.), *From Slave Trade to 'Legitimate' Commerce: The Commercial Transaction in Nineteenth-Century West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 78-81; Luís Nicolau Parés, "Cartas do Daomé: uma introdução". *Afro-Ásia*, Salvador, 47 (2013), p. 314-15, 352-77 (Cartas 10, 11 e 12).

rei de Porto Novo,⁶⁸ solicitava um engenheiro português para avaliar a possibilidade de abertura (ou ampliação) de uma lagoa, distante “cinco braças” (11 metros) do mar. Com isto, visava-se vedar o acesso daomeano a Semé e o cativoiro dos “nacionais” bem como dos canoieiros a serviço dos portugueses.⁶⁹

Em resposta à carta de Dé Ayikpé, um parecer de Lisboa sugeria o abandono do forte de Ajudá e o estabelecimento de uma fortaleza em Porto Novo. Este porto reunia as condições necessárias para a continuidade do comércio negreiro em bom termo, ao contrário de Onim (Lagos), que embora também pudesse acolher uma fortaleza, sofria da necessidade de “conciliar muitas vontades” e “interesses dos potentados”, tornando a construção naquele porto um “inconveniente”. As “muitas vontades” mencionadas no documento sem dúvida fazem menção a influência política do reino do Benim, a leste, sobre Lagos. Para Robin Law, Lagos converteu-se no centro do poder do Benim na área de lagunas. Os *obás* de Lagos enviavam tributos ao Benim e buscavam sua confirmação na disputa sucessória, mesmo após alcançar autonomia política, comercial e militar.⁷⁰

No caso de Porto Novo, já havia o consentimento do rei Ayikpé para a construção da fortaleza – mais do que o consentimento, um pedido expresso do rei Ayikpé solicitando a construção em seus domínios.⁷¹ Entretanto, para esse fim era preciso cortar a comunicação terrestre entre o Daomé e Porto Novo, através da retirada do banco de areia em Adjara, que ficava na margem norte da lagoa costeira entre Jakin e Uidá.⁷²

68 Nicolau Parés, seguindo a transcrição de Pierre Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 297-98, e Yves Person, “Chronologie du royaume gun de Hogbonu (Porto Novo)”, acredita que Houffon era rei de Porto Novo em novembro de 1804, quando a carta foi escrita. Veja Parés, *op. cit.*, p. 316, 319, 321, 358, nota 123. Entretanto, o documento original, do Arquivo Histórico Ultramarino, em Lisboa, parece claro em demonstrar que tratava-se de Dè Ayikpé. Em sua tese de doutorado, Michel Videgla já havia percebido essa questão, atribuindo também a carta a Dé Ayikpé e propondo nova cronologia para as dinastias de Porto Novo. Ver Videgla, “Un Etat Ouest-Africain”, vol. 1, p. 161.

69 “Carta do rei de Porto Novo ao Príncipe Regente de Portugal”, de 18 de novembro de 1804, AHU, CU, São Tomé, cx. 37, doc. 32. Akinjogbin, *Dahomey and its Neighbours*, p. 188; Verger, *op. cit.*, p. 297-298.

70 Law, *The Oyo Empire*, p. 135; Robin Law, “Trade and Politics behind the Slave Coast: the Lagoon Traffic and the Rise of Lagos, 1500-1800”. *The Journal of African History*, vol. 24, n. 3 (1983), p. 328. Mann, *Slavery and the Birth of an African City*, p. 29. Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 299. Os reis do Daomé costumavam dirigir-se a Alada para o ritual de entronização, assegurando a legitimação do seu direito de governar. Law, *The Slave Coast*, p. 331. J. Cameron Monroe, *The Precolonial State of West Africa: Building Power in Dahomey*, Nova York, Cambridge University Press, 2014, p. 81. Ver ainda Le Herissé, *L’Ancien royaume du Dahomey*, p. 112.

71 “Carta do rei de Porto Novo ao Príncipe Regente de Portugal”, de 18 de novembro de 1804, AHU, CU, São Tomé, cx. 37, doc. 32. Verger, *op. cit.*, p. 297.

72 “Carta de Francisco Álvares da Silva ao governador da Bahia”, de 20 de junho de 1805, AHU, CU, São Tomé, cx. 39, doc. 16. Sobre Adjara, ver Law, *The Slave Coast*, p. 268, 280. Atualmente, há uma pequena vila a oito quilômetros terra adentro de Porto Novo, também chamada de Adjara. Correspondência de outubro de 1807 menciona “Cutá Autó” como o provável local de ligação entre Uidá e Porto Novo; entretanto, não é possível afirmar

O parecer sobre a construção do forte e da retirada do banco de areia foi reforçado no ano seguinte, 1805, mas nenhum estabelecimento português foi construído no local.⁷³

Em setembro de 1810, uma embaixada de Porto Novo foi enviada à Bahia, seguramente para discutir questões do tráfico. Mas seu destino final era o Rio de Janeiro, capital do império português desde a transferência da família real para o Brasil, em 1808. Os embaixadores carregavam uma carta do rei de Porto Novo que devia ser entregue ao príncipe regente. Eles ficaram retidos na Bahia, para evitar gastos e prevenir um “espetáculo” entre a população africana do Rio de Janeiro, sobretudo aquela exportada do Golfo do Benim. Meses depois, o Daomé enviou sua embaixada ao Rio de Janeiro, também retida na Bahia.⁷⁴

A embaixada de Porto Novo (e também do Daomé) deve ser entendida dentro do contexto atlântico mais amplo. Nesse caso, ela é uma das consequências das pressões inglesas sobre Portugal para assinatura de um tratado que acabasse – ou ao menos restringisse – o tráfico transatlântico luso. Desde 1807, pelo menos, o governo britânico instava a coroa portuguesa a seguir seu exemplo ou restringir o tráfico aos locais costumeiros de comércio de escravos. Mas foi somente em 1810 quando os ingleses conseguiram dos portugueses um primeiro compromisso com vistas à gradual redução do tráfico de escravos. Nesse tratado, de 19 de fevereiro, o tráfico português ficava restrito a Uidá. Naturalmente, o acordo entre a Inglaterra e Portugal afetava decisivamente o comércio de escravos em Porto Novo, onde os portugueses não tinham nenhum forte ou feitoria.⁷⁵ Enquanto isso, o Conde dos Arcos equilibrava-se entre os interesses do tráfico, ainda rentáveis para a Coroa portuguesa, e as pressões britânicas, sobretudo após a assinatura do tratado de fevereiro de 1810.⁷⁶

Mariza Soares sugere que o conhecimento do tratado possa ter motivado o envio da embaixadas.⁷⁷ No caso do Daomé, para estreitar os laços com a Coroa portuguesa, garantindo a continuidade do tráfico em Uidá; para Porto Novo, é possível que

com certeza que se trata da mesma vila de Adjara. Ver: “Carta do governador da Bahia ao príncipe regente de Portugal”, de 14 de outubro de 1807, APEB, CP, *Registro de Correspondência expedida para o rei, 1806-1807*, vol. 144, doc. 148.

73 “Carta do governador da Bahia”, de 30 de julho de 1805, AHU, CU, São Tomé, cx. 39, doc. 29.

74 Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 302-303.

75 Leslie Bethell, *The Abolition of the Brazilian Slave Trade*. Cambridge: Cambridge university Press, 1970, p. 8, 9.

76 Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 302-303.

77 Soares, “Trocando Gallanterias”, p. 238.

a embaixada buscasse algum tipo de acordo de modo a manter o tráfico português ali, principalmente após o fim do tráfico francês, que como vimos, alimentava, juntamente com o tráfico da Bahia, o comércio naquele porto. A hipótese aventada por Mariza Soares é bastante convincente. Como observou Ana Lúcia Araújo, mais do que mera curiosidade, os reinos africanos acompanhavam atentos aos eventos que podiam afetar os mercados negreiros nas Américas bem como o tráfico de escravos nos portos africanos.⁷⁸

As embaixadas não tiveram êxito, entretanto. Os embaixadores daomeanos retornaram a Uidá em novembro de 1812 no navio *Pistola*. A comitiva do rei de Porto Novo, por sua vez, foi informada, em fins de 1812, que voltariam à Costa da Mina no bergantim *Constante*, que tinha como mestre Francisco Xavier de Abreu, o que de fato aconteceu em fins de janeiro de 1813.⁷⁹ O fracasso nas negociações – ainda que o tráfico na Costa da Mina, agora ilegal, tenha continuado até 1850 – demonstra que a conjuntura atlântica em transformação afetava profundamente o tráfico na Costa da Mina.

Conclusão

O movimento de navios baianos em Porto Novo envolveu diferentes conjunturas: a política do tráfico de escravos na Costa da Mina pelos traficantes de escravos sediados na Bahia; as determinações da Coroa portuguesa; as rivalidades entre os portos escravistas da Costa da Mina no século XVIII. Todos esses fatores, aliado ao controle excessivo do Daomé sobre o comércio de escravos impeliu os negreiros europeus para os portos a leste de Uidá.

Porto Novo, por suas ligações com Oyó, tornou-se um porto fundamental de embarque de escravos vindos do interior do Golfo do Benim, frequentado por navios de diferentes bandeiras, em especial por franceses e luso-brasileiros. Os últimos, representados sobretudo pelos negreiros baianos, estabeleceram laços comerciais duradouros em Porto Novo, mas nunca abandonaram Uidá. Os negreiros da Bahia traficaram em diferentes portos da Costa da Mina, transportando milhares de pessoas através do Atlântico para a América portuguesa. No caso de Porto Novo, seu suprimento de escravos era abastecido por Oyó, e ao lado de Onim (Lagos), foi responsável pelas transformações da configuração étnica da escravidão africana na Bahia do final do século XVIII e, principalmente, nas primeiras décadas do século XIX.

78 Ana Lúcia Araújo, "Dahomey, Portugal, and Bahia: King Adandozan and the Atlantic Slave Trade". *Slavery and Abolition*, vol. 33, n. 1, março 2012, p. 10; Soares, *op. cit.*, p. 246-247; Parés, "Cartas do Daomé", p. 378 (carta 13).

79 Verger, *Fluxo e refluxo*, p. 305; Eltis, Behrendt, Richardson e Florentino, *Voyages # 47217* (1813) (acessado em 14 out. 2015).

Referências

ADAMS, John. *Remarks on the Country from Cape Palmas to the River Congo, Including Observations on the Manners and Customs of the Inhabitants, with Appendix Containing an Account of the European Trade with the West Coast of Africa* [1823]. Londres: Frank Cass and Co., 1966.

AKINDELE, Adolphe; AGUESSY, Cyrille. *Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto Novo*. Dakar, 1953.

AKINJOGBIN, I. A. *Dahomey and its Neighbours, 1708-1818*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. Desagravo de Pernambuco e a glória do Brasil: a obra de Evaldo Cabral de Mello. In: SCHWARCZ, Lília Moritz (Org.). *Leituras críticas sobre Evaldo Cabral de Mello*. Belo Horizonte: Editora da UFMG/ São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2008. p. 35-55.

ARAÚJO, Ana Lúcia. Dahomey, Portugal, and Bahia: King Adandozan and the Atlantic Slave Trade". *Slavery and Abolition*, [S.l.], v. 33, n. 1, p. 1-19, Mar. 2012,

ARGYLE, William Johnson. *The Fon of Dahomey: A History and Ethnography of the Old Kingdom*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

BARRY, Boubacar. *Senegambia and the Atlantic Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

BOSMAN, William. *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea, Divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coasts*. Londres: Printed for James Knapton, at the Crown, and Dan. Midwinter, at the Role and Crown, in St. Paul's Church-Yard, 1705.

CANDIDO, Mariana P. *An African Slaving Port and the Atlantic World: Benguela and its Hinterland*. Nova York: Cambridge University Press, 2013.

COQUERY-VIDROVICH, Catherine. *The History of African Cities South of the Sahara: From the Origins to Colonization*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2009.

DALZEL, Archibald. *The History of Dahomy, an Inland Kingdom of Africa* [1793]. 2. ed. Londres: Frank Cass & Co., 1967. Introdução de J. D. Fage.

ELLIS, Alfred Burton. *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa: Their Religion, Manners, Customs, Laws, Language, &c*. Londres: Chapman and Hall, 1890.

ELTIS, David. et al. *Voyages: The Transatlantic Slave Trade Database (Voyages)*. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/tast/database/search.faces>>.

ELTIS, David; RICHARDSON, David. *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*. New Haven & Londres: Yale University Press, 2010.

- ELTIS, David. The Diaspora of Yoruba Speakers, 1650-1865: Dimensions and Implications. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt (Org.). *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2004. p. 17-39.
- FERREIRA, Roquinaldo. *Cross-Cultural Exchange in the Atlantic World: Angola and Brazil during the Era of the Slave Trade*. Nova York: Cambridge University Press, 2012.
- FERRER, Ada. *Freedom's Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution*. Nova York: Cambridge University Press, 2015.
- FLORY, Rae Jean. *Bahian Society in the Mid-Colonial Period: The Sugar Planters, Tobacco Growers, Merchants, and Artisans of Salvador and Reconcavo, 1680-1725*. 1978. Tese (Doutorado em História) – University of Texas at Austin, 1978.
- GREEN, Toby. *The Rise of the Trans-Atlantic Slave Trade in Western Africa, 1300-1589*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- HAWTHORNE, Walter. *From Africa to Brazil: Culture, Identity, and an Atlantic Slave Trade, 1600-1830*. Nova York: Cambridge University Press, 2010.
- HOBBSBAWM, Eric. *A Era das Revoluções, 1789-1848*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009 [1962].
- KLEIN, Herbert S. *The Atlantic Slave Trade (New Approaches to the Americas)*. 2nd. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- LAST, Murray. *The Sokoto Caliphate*. Nova York: Humanities Press, 1967.
- LAW, Robin. *The Oyo Empire, c. 1600-c. 1836: A West African Imperialism in the Era of the Slave Trade*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- LAW, Robin. Trade and Politics behind the Slave Coast: the Lagoon Traffic and the Rise of Lagos, 1500-1800. *The Journal of African History*, Cambridge, v. 24, n. 3, p. 321-348, 1983.
- LAW, Robin. Slave-Raiders and Middlemen, Monopolists and Free Traders: The Supply of Slaves for the Atlantic Trade in Dahomey, c. 1715-1850. *The Journal of African History*, Cambridge, v. 30, n. 1, p. 45-68, 1989.
- LAW, Robin. *The Slave Coast of West Africa 1550-1750: The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- LAW, Robin. A Lagoonside Port on the Eighteenth-Century Slave Coast: The Early History of Badagri. *Canadian Journal of African Studies*, Ottawa, v. 28, n. 1, p. 32-59, 1994.
- LAW, Robin. *The Kingdom of Allada*. Leiden: Research School CNWS, 1997.
- LAW, Robin. *Ouidah: The Social History of a West African Slaving 'Port', 1727-1892* (West LAW, Robin. *ern African Studies*). Athens: Ohio University Press, 2004.
- LAW, Robin; STRICKRODT, Silke (Org.). *Ports of Slave Trade (Bights of Benim and Biafra)*. Centre of Commonwealth Studies, University of Stirling. Stirling: Centre of Commonwealth Studies, University of Stirling, 1999. (Ocasional Paper, n. 6).

- LE HERISSE, Auguste. *L'Ancien Royaume du Dahomey: Moeurs, Religion, Histoire*. Paris: Émile Larose, Libraire-Éditeur, 1911.
- LOPES, Gustavo Acioli. *Negócio da Costa da Mina: Tabaco, Ouro e Tráfico de Escravos: Pernambuco (1654-1760)*. 2008. 262 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- LOVEJOY, Paul E. *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*. 3rd. Nova York: Cambridge University Press, 2012.
- LOVEJOY, Paul E. *Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia*. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1 p. 11-44, 2000.
- LOVEJOY, Paul E. *Jihad na África Ocidental durante a “Era das Revoluções”: em direção a um diálogo com Eric Hobsbawm e Eugene Genovese*. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 22-67, jan./jun. 2014.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero. *No Portugal Moderno (Miunças 3)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- MANN, Kristin. *Slavery and the Birth of an African City: Lagos, 1760-1900*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007.
- MANNING, Patrick. *The Slave Trade in the Bight of Benim, 1640-1890*. In: GEMERY, Henry A.; Gemery; HOGENDORN, Jan S. (Org.). *The Uncommon Market: Essays in the Economic History of the Atlantic Slave Trade*. Nova York: Academic Press, 1979. p. 107-141.
- MANNING, Patrick. *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- MILLER, Joseph. *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*. Madison: University of Wisconsin Press, 1988.
- MONROE, J. Cameron. *The Precolonial State of West Africa: Building Power in Dahomey*. Nova York: Cambridge University Press, 2014.
- MORTON-WILLIAMS, Peter. *The Oyo Yoruba and the Atlantic Trade, 1670-1830*. In: INIKORI, J. E. (Org.). *Forced Migration: The Impact of the Export Slave Trade on African Societies*. Londres: Hitchinson University Library, 1982. p. 167-86.
- NARDI, Jean Baptiste. *O fumo brasileiro no período colonial: lavoura, comércio e administração*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- NORRIS, Robert. *Memoirs of the reign of Bossa Ahádee, King of Dahomy, an inland country of Guiney, to wick are added the author's journey to Abomey, the capital, and a short account of the African slave trade*. Londres: W. Lowndes, N 77, Fleet-Street, 1789.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

- PARÉS, Luis Nicolau. Cartas do Daomé: uma introdução. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 47, p. 295-395, 2013.
- PAZZI, Roberto. “Aperçu sur l’implantation actuelle et les migrations anciennes des peuples de l’aire culturelle aja-tado” In: DE MEDEIROS, François de Medeiros (org.). *Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé)*. Paris: Karthala, 1984, p. 11-19.
- PERSON, Yves. “Chronologie du royaume gun de Hogbonu (Porto Novo)”. *Cahiers d’Études Africaines*, v. 15, n. 58, p. 217-238, 1975.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. 2. ed. revista e ampliada. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- REIS, João José. Resistência e controle dos escravos na Bahia: a Conspiração Haussá de 1807”. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *Na trama das redes: política e negócios no Império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p. 549-99.
- REIS, João José. Há duzentos anos: a revolta escrava de 1814 na Bahia. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 68-115, jan./jun. 2014.
- RIBEIRO, Alexandre Vieira. *O tráfico atlântico de escravos e a praça mercantil de Salvador, c. 1680-c. 1830*. 2005. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- RIBEIRO, Alexandre Vieira. O comércio de escravos e a elite baiana no período colonial. In: João FRAGOSO, Luís Ribeiro; ALMEIDA, Carla Maria de Carvalho; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá (Org.). *Conquistadores e negociantes: histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. América lusa, séculos XVI a XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 311-335.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa de Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora da UNB, 1981.
- SANTOS, Corcino Medeiro dos. A Bahia no comércio português da Costa da Mina e a concorrência estrangeira. In: SILVA; Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p. 221-238.
- SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo: a África e a escravidão, de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira: Fundação Biblioteca Nacional, 2002.
- SILVA, Alberto da Costa e. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.
- SILVA JR., Carlos da. Tráfico, escravidão e comércio em Salvador do século XVIII: a vida de Francisco Gonçalves Dantas (1699-1738). In: REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Org.). *Escravidão e suas sombras*. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 143-185.
- SILVA JR., Carlos da. The Ports of the Bight of Benim and the Legal Slave Trade to Bahia, 1750-1815. In: CANADIAN Association Of African Studies. Ottawa: Carleton University, maio de 2013.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Trocando Gallanterias: a diplomacia do comércio de escravos, Brasil-Daomé, 1810-1812*. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 49, p. 229-271, 2014.

- SORENSEN-GILMOUR, Caroline. Badagry 1784-1863. The Political and Commercial History of a Pre-Colonial Lagoonside Community in South West Nigeria. 1995. Tese (Doutorado em História) – University of Stirling, Stirling, 1995.
- Soumonni, Elisée. The Compatibility of the Slave and Palm Oil Trades in Dahomey, 1818-1858. In: LAW, Robin (Org.). *From Slave Trade to 'Legitimate' Commerce: The Commercial Transaction in Nineteenth-Century West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 78-92.
- SOUZA, Laura de Mello e; REIS, João José. Popular Movements in Colonial Brazil. In: CANNY, Nicholas; MORGAN, Philip (Org.). *The Oxford Handbook of the Atlantic World, 1450-1850*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 550-566.
- SPARKS, Randy J. *Where the Negroes Are Masters: An African Port in the Era of the Slave Trade*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.
- ST. CLAIR, William. *The Door of No Return: The History of Cape Coast Castle and the Atlantic Slave Trade*. Nova York: BlueBridge, 2007.
- STABEN, Ana Emília. Negócio dos escravos: O comércio de cativos entre a Costa da Mina e a Capitania de Pernambuco (1701-1759). 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.
- VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benim e a Bahia de Todos os Santos (dos séculos XVII a XIX)*. 4. ed. Salvador: Corrupio, 2002 [1987].
- VERGER, Pierre. *Os libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo: Corrupio, 1992.
- VIDEGLA, Michel. Un Etat Ouest-Africain: Le Royaume Goun de Hogbonou (Porto-Novo) des Origines a 1908. 1999. Tese (Doutorado de Estado em Historia) – Université de Paris I – Sorbonne, Paris, 1999.
- VIDEGLA, Michel. Le royaume de Porto-Novo face à la politique abolitionniste des nations européennes de 1848 à 1882. In: LAW, R.; STRICKRODT, S. (Org.). *Ports of the Slave Trade*, Stirling: Centre of Commonwealth Studies, University of Stirling, 1999. p. 135-152.

O Regimento que se há de observar no Estado do Brasil na arrecadação do tabaco: Administração fumageira, atores, interesses e conflitos (séculos XVII e XVIII)¹

Introdução

O ajuste entre o bem comum e os interesses privados, ocasionalmente, feito à custa da metáfora dos “maus ministros”, foi matéria equívoca, mas muito presente no contexto da modernidade. Tratava-se, em certa medida, de um jogo que possibilitava reforçar solidariedades no seio dos poderes e entre estes e outros grupos de atores sociais, mesmo que, no final, tal se traduzisse em desfavor da própria Coroa ou em detrimento do direito consuetudinário. Torna-se, por isso, relevante perscrutar como se forjavam e conjugavam as estratégias exercidas pelos diversos poderes, para manutenção ou reforço da sua capacidade de influência. Dinâmicas conseguidas, não

1 Realizado no âmbito dos projetos: Salvador da Bahia: American, European, and African forging of a colonial capital city (BAHIA 16-19), PIRSES-GA-2012-318988 e “La integración de las economías atlánticas: el papel del tabaco en los imperios ibéricos 1636-1832” (HAR2012-34535). Bolseiro de pós-doutoramento da FCT: SFRH/BPD/111506/2015.

raramente, através da ampliação ou consolidação de nexos clientelares e outras cumplidades de teor corporativista.

As magistraturas não eram imunes a estas questões, refletindo-se no surgimento de parcialidades, promiscuidades e contaminações e, obviamente, no fluir das carreiras e na própria mobilidade social ascendente. Daí a importância de acompanhar, também, percursos individuais que possibilitem um olhar comparado entre os grupos de mando e a sua posição na hierarquia social, sem esquecer as tensões geradas, quer interna, quer externamente. Factos que não devem ser alheios à outorga de privilégios, isenções e outras medidas de carácter excecional, as quais tendiam a ser encaradas, pelos que delas beneficiavam, não como transitórias e decorrentes de circunstâncias conjunturais, mas sim como atos ou medidas de natureza permanente, logo transformadas em benesses e, portanto, em instrumentos políticos. Tudo isso esteve presente, de modo subliminar, mas incisivo, nos conflitos de competências que vieram a opor o tribunal da Junta da Administração do Tabaco à Mesa do Desembargo do Paço, ao Conselho da Fazenda, e outros organismos. Pelo que possibilita algumas das chaves de leitura necessárias ao entendimento da estrutura organizativa e administrativa do tabaco.

O que, vistas as coisas, remete, também, para a necessidade de escalas de observação, operadas por via da micro-história, já que os comportamentos dos grupos e dos indivíduos eram determinados por lógicas próprias, por sua vez decorrentes da margem de manobra de que dispunham.

Sobre a falta de bacharéis para os lugares de Letras

A criação da Junta da Administração do Tabaco, como é sabido, remonta a 1674. Tardou, todavia, a receber regimento, pelo qual se estabelecessem normativas e procedimentos, o que só veio a suceder em 18 de outubro de 1702.² Antes disso seriam dados regimentos aos superintendentes do Tabaco em 23 de junho de 1678 e, de novo, em 21 de janeiro 1696.³

Escassos três após a entrada da Junta da Administração do Tabaco em funções foi levantada, por uma das magistraturas mais influentes, uma questão que poderia ter repercussões no novo tribunal, em termos de organização administrativa. Assim, em 1677, o marquês mordomo-mor,⁴ presidente do Desembargo do Paço, lamentou em

2 Joaquim José Caetano Pereira e Sousa, *Esboço de hum dicionario jurídico, theoretico, e practico, remissivo às leis compiladas, e extravagantes*, Lisboa: Typographia Rollandiana, 1825-1827, vol. 3(R-Z), s/n, subvoce tabaco.

3 Ibidem.

4 D. João da Silva, 2º marquês de Gouveia, 7º conde de Portalegre, que além de presidente do Desembargo do Paço, foi ministro plenipotenciário de Portugal para a paz de 1668 e embaixador em Madrid. Sucederia no cargo de mordomo-mor a seu pai D. Manrique da Silva, 1º marquês de Gouveia.

Mesa a falta que havia de bacharéis para os lugares de Letras e propôs que se usassem todos os meios para contrariar as consequências previsíveis desse problema.⁵ Urgia procurar solução para o problema, mas, primeiro era necessário encontrar a causa. As razões aventadas pelos deputados do Desembargo do Paço seriam várias. Desde logo, a obrigatoriedade dos bacharéis terem já experiência de autos para poderem concorrer aos lugares. Resolução que obrigava a que não fossem admitidos canonistas sem prática de dois anos e legistas com metade desse período. A Mesa do Desembargo era de parecer que trazendo os candidatos boas informações da Universidade de Coimbra deveriam ser dispensados de algum tempo que lhes pudesse faltar.

O marquês mordomo-mor, embora concordando com os motivos apontados para a falta de bacharéis em judicaturas de 1ª instância, acrescentou duas possíveis razões. Em primeiro lugar, o facto desses letrados servirem os cargos mais tempo do que o previsto no momento em que haviam sido despachados. Em segundo, a falta de salário compatível com as funções, uma vez que os 80 mil réis, que tinha um juiz de fora nos tempos antigos, eram já insuficientes. Por essa razão, deduzia o mordomo-mor, em tom pragmático, ou não seriam “tão puros” no exercício das funções, como era seu dever ou então morreriam à fome. A isto acrescia o facto de durante 20 anos, o Desembargo do Paço ter estado fechado para as leituras, devido, ironicamente, à abundância de bacharéis.

O marquês sugeria que a dita resolução viesse a ser levantada para os que trouxessem boas informações, mantendo-se em vigor somente para aqueles em que a avaliação fosse medíocre ou apenas suficiente. Um deputado confirmou que os juízes de fora serviam, em regra, seis ou sete anos nas mesmas judicaturas, por não terem quem os substituísse. Situação bem diferente de épocas passadas em que, para qualquer vaga, concorriam, normalmente, entre seis a dez opositores.

Por outro lado, a diminuição de autoridade e o respeito com que eram tratados fizeram estes juízes menos estimados, “porque quem não teme não respeita”, o que vinha reforçar a questão suscitada pelo marquês-presidente, quanto ao tópico financeiro. Era, de facto, um assunto problemático, uma vez que os providos ficavam sem poder vencer cerca de quatro meses por ano, por vias das taxas aplicadas.

Ora, segundo a mesma fonte, o sustento e a honra eram os dois motivos que incitavam os homens ao serviço. Um dos deputados deu como exemplo o caso de certo corregedor de Letras que preferira ser vigário geral do bispado de Lamego a ter que servir a República. Diagnosticadas as prováveis causas do mal, resultou da consulta que a Mesa do Desembargo do Paço, pudesse, durante um quinquénio, admitir a ler os canonistas que tivessem um ano de experiência e os legistas que possuíssem seis meses.

5 Arquivo Nacional da Torre Do Tombo (ANTT) Desembargo do Paço, Consultas, Livro 55, fls. 9 e ss.

Baixava-se, pois, para metade, o período exigido até então, ao mesmo tempo que o peso determinante da Universidade de Coimbra, no contexto das avaliações dos candidatos, saia reforçado, muito embora os desembargadores do Paço, cada vez mais remetidos a funções “tutelares”, ainda tivessem cometidas as decisões sobre a leitura de bacharéis.

Deve sublinhar-se o facto de existir, à época, uma natural tendência para que as carreiras de administração e magistratura, sobretudo os lugares de topo, fossem “empurrados” pelas cúpulas universitárias, em particular as dos colégios maiores. Estes últimos, constituíam, no plano ibérico, verdadeiros alfobres de ministros e mantinham ligações privilegiadas com os tribunais. Aliás, no exemplo português, o peso daquelas instituições fazia-se sentir, desde logo, no número de colegiais e/ou porcionistas que cada um conseguisse colocar como deputados/ magistrados no Desembargo do Paço (onde, por inerência, tinham assento no Conselho de Estado e foro de fidalguia da Casa Real), Casa da Suplicação, Mesa da Consciência e Ordens, Santo Ofício, Tribunais da Relação, sem falar dos Conselhos – Estado, Ultramarino, Fazenda.⁶

O Regimento que se há de observar no Estado do Brasil na arrecadação do tabaco e a criação da Superintendência do Tabaco da Bahia

Cerca de duas décadas após a alegada falta de bacharéis para provimento dos lugares de juízes, magistrados de 1ª instância etc, e com o problema já resolvido, foi elaborado o Regimento que se há de observar no Estado do Brasil na arrecadação do tabaco,⁷ com data de 9 de julho de 1699. Composto por cerca de 26 artigos, fora inspirado num

6 A este propósito vd. João de Figueirôa-Rêgo, “Das instâncias académicas de Coimbra ao Santo Ofício e à Mesa da Consciência e Ordens: in(ter)dependência(s), sociabilidades e interesses”, Fátima Farrica, Hermínia Vasconcelos Vilar, Mafalda Soares da Cunha (coord.), *Centros Periféricos de Poder na Europa do Sul (Séculos XII-XVIII)*, Lisboa, Edições Colibri/CIDEHUS-UE, 2012, p. 249/271. Disponível online: https://www.academia.edu/6031489/DAS_INST%C3%82NCIAS_ACAD%C3%89MICAS_DE_COIMBRA_AO_SANTO_OF%C3%8DCIO_E_%C3%80_MESA_DA_CONSCI%C3%8ANCIA_E_ORDENS_IN_TER_DEPEND%C3%8ANCIA_S_SOCIABILIDADES_E_INTERESSES_in_Centros_Perif%C3%A9ricos_de_Poder_na_Europa_do_Sul_Lisboa_Edi%C3%A7%C3%B5es_Colibri_CIDEHUS-UE_2012_p._249-271

7 Arquivo Nacional da Torre Do Tombo (ANTT), Junta Administração do Tabaco (JAT), maço 96A; BNP, códice 472 e Systema ou collecção dos regimentos reaes, contém os regimentos pertencentes à administração da Fazenda Real por José Roberto Monteiro de Campos Coelho e Sousa, TOMO QUARTO. LISBOA: NA OFFICINA DE SIMÃO THADDEO FERREIRA. ANNO M. DCC. LXXV, p. 43-50.

relatório redigido em 1697⁸ pelo desembargador da Casa da Suplicação, Belchior da Cunha Brochado,⁹ depois Juiz Conservador da Junta da Administração do Tabaco.

No referido documento, o magistrado, valendo-se de dez anos de experiência no Brasil,¹⁰ tecia vários considerandos sobre a problemática fumageira nas principais regiões onde era produzido o tabaco. Nestas, destacava a Bahia, pela sua importância, e propunha que se criasse em Salvador uma administração semelhante à de Lisboa, com prerrogativas de superintendência e dotada de mecanismos, competências e estrutura logística que lhe permitisse agir de modo eficiente. Era sabido que os poderes camarários constituíram, com frequência, um obstáculo às medidas da Coroa e Fazenda sobre o tabaco, chegando a substituir os seus próprios procuradores quando, alegadamente, estes tendiam a pactuar com o centro político, demorando a resolução de questões pendentes ou atrasando petições em curso.

Em 26 de julho de 1674, por exemplo, a câmara de Salvador escrevia ao Dr. Gregório de Matos Guerra,¹¹ seu procurador, sobre se sentir ali (Bahia) “grande escândalo do

8 ANTT, Junta da Administração do Tabaco (JAT), maço 96A, caixa 83. Precisamente um mês depois, D. Pedro II, por meio do secretário de Estado, Mendo de Fóios Pereira, escreveu ao governador do Brasil, D. João de Lencastre, consultando-o sobre estas propostas. Disso, foi enviada cópia a Caetano de Melo e Castro, governador de Pernambuco (de 13 de junho de 1693 a 5 de março de 1699), situação depois acompanhada pelo seu sucessor, cf. ANTT, JAT, Avisos, maço 57: “Aviso de Mendo de Fóios ao marquês das Minas sobre S.M. mandar remeter as três cartas inclusas de D. Fernando Martins de Mascarenhas governador e capitão-geral de Pernambuco, pertencentes aos particulares do tabaco para que se possa ver tudo na JAT e consultar-se o que pareça havendo nelas matéria. Paço, 28 Agosto 1699”.

9 Anos antes fora nomeado Provedor da Alfândega da Bahia em 29 de março de 1688, ano em que pediu autorização para casar no Brasil. (ANTT, DESEMBARGO DO PAÇO, Justiça e Despacho da Mesa, Consultas, Livro 58, fls. 261v). Tinha jurado o cargo de desembargador da Relação da Bahia em 21 de março de 1687, na Chancelaria-mor do Reino.

10 Nomeado Provedor da Alfândega da Bahia em 29 de março de 1688. Havia jurado o cargo de desembargador da Relação da Bahia em 21 de março de 1687, na Chancelaria-mor do Reino. Estava ausente em 11 de dezembro de 1688, sendo substituído pelo desembargador Jerônimo de Sá Cunha. Em 17 de março de 1694 foi nomeado Provedor Mor da Fazenda Real no Brasil. Em maio de 1695 servia como Procurador da Fazenda Real na Bahia, cargo para o qual fora nomeado em 17 de março de 1694. Sobre a sua atividade no Brasil vd. Carvalho Franco, Dicionário de Bandeirantes, 216 – Anais do III Congresso de História Nacional, 7:186 – abn, 93:24 e 39:176 e Manuscritos da Casa de Cadaval, 1:280 e 299/301.

11 Nobre baiano, formou-se em direito em Coimbra, recebeu carta de Juiz de Fora da vila de Alcácer do Sal em 1663-08-20, ANTT, Registo Geral de Mercês [RGM], D. Afonso VI, liv.4, f.302. Foi tesoureiro da Sé de Salvador. Poeta satírico, não poupou o governo, a falsa nobreza da terra, nem mesmo o clero, sobretudo os padres corruptos, mas também os reinóis, degredados, mulatos, emboabas, “caramurus”, arrivistas e novos-ricos. Por esse motivo, criou inimigos de peso e veio a ser degredado para Angola. Regressado ao Brasil, morreu no Recife.

que se diz de novos e pezados impostos sobre o Tabaco fructo deste Estado”.¹² Porém, o citado procurador, “sobre pontos de tanta importância” não fizera “alguma diligência de requerimento propondo a Sua Alteza o que mais convinha [...] e nem huma só palavra nos diz Vossa Mercê nestas matérias”. Segundo sentimento geral da comissão camarária, tal omissão dever-se-ia ao excesso de atribuições e trabalho desse seu representante. Pelo que, escreviam sibilamente, “a requerimento do Juis do Povo” tinham entendido aliviar o procurador do pesado encargo, revogando-lhe a procuração que tinha e resolvendo que lhe sucedesse o capitão Sebastião de Brito de Castro “também nosso patricio que no zelo iguala aos mais e na (sic) ocupações de negócios faz vantagens a Vossa Mercê”.¹³

Na mesma missiva, ordenavam ao procurador cessante que pusesse o atual ao corrente do estado das negociações e requerimentos e que no dia em que, oficialmente, terminasse a sua missão informasse o valor que lhe era devido como ordenado, para que ficassem as contas saldadas, não deixando, apesar de tudo, de lhe agradecer e louvar o zelo com que servira. Pelo regimento de 18 de outubro de 1702,¹⁴ criou-se a superintendência do Tabaco da Bahia, que, nos seus primeiros tempos atuou, essencialmente, como uma alfândega estruturada à semelhança da Alfândega do Tabaco de Lisboa. Era servida por um superintendente, um juiz da balança, escrivães, marcado, guarda-mor, guarda-livros e porteiro.

Face às prerrogativas jurídicas com que foi dotada cabia-lhe administrar o comércio do tabaco e zelar que sua qualidade, agindo também sobre todos aqueles que promovessem o contrabando deste género. Os superintendentes, recrutados entre o quadro de desembargadores da Relação da Bahia, veriam o seu carácter judicial reforçado por disposições complementares dadas por volta de 1726.

Valerá a pena olhar com mais detalhe alguns dos itens que compunham o citado regimento, para se perceber quer as atribuições, quer o grau de independência face a outros poderes e magistraturas. Motivo porque se retomará este tópico. Antes, ainda, cumpre notar que as competências dos superintendentes da região baiana eram em tudo semelhantes àquelas que haviam sido atribuídas aos seus congêneres das comarcas metropolitanas da Coroa de Portugal.

No entanto, para melhor se perceber a génese de toda esta questão, convirá recuar a junho de 1689, data em que ocorrera um confronto envolvendo o Desembargo do Paço e a Junta da Administração do Tabaco, ciosa das suas prerrogativas e interessada

12 Documentos históricos do Arquivo Municipal. Cartas do Senado (1673-1684), Salvador, Prefeitura do Município de Salvador da Bahia, 2º vol. p. 17/8.

13 Ibidem.

14 Biblioteca Nacional Portugal (BNP), código 472.

em se afirmar perante as outras magistraturas do Reino. O tribunal do tabaco queria ter autoridade para fazer prevalecer escolhas e provimentos, em detrimento do Desembargo do Paço, o qual reagiu com firmeza. O centro político, que desencorajava mudanças, julgadas contraproducentes, ia, muitas vezes, ao encontro das aspirações da Junta da Administração do Tabaco. Contudo, as circunstâncias podiam determinar a necessidade de mudanças efetivas nas estratégias, nos procedimentos e nas práticas em uso. Na circunstância, a Mesa do Desembargo do Paço era de parecer que não devia ser alterado o provimento dos superintendentes do tabaco,¹⁵ porque alegava todos os descuidos ou confusões que viessem a ocorrer seriam atribuídos a essa mudança, e não havendo incapacidade grande dos magistrados propostos seria mais prudente evitar-se todo e qualquer pretexto.

Um papel do Duque Cadaval, presidente da Junta da Administração do Tabaco, inserido na mesma consulta, enumerava as qualidades que deveria ter um superintendente do tabaco, para melhor fundamentar a nova jurisdição que queria ver atribuída e este tribunal, e defendia ser preciso começar pela definição do perfil pretendido. De acordo com o Duque-presidente, que dava voz às pretensões dos deputados da Mesa, o ideal seria prover ministros letrados que soubessem tirar as devassas com inteireza e independência, ordenar as buscas necessárias para prevenir o contrabando e o descaminho, regulando-se pelos indícios aprovados em direito, e não por requerimentos decorrentes de ódio ou ambição dos contratadores; sentenciar as causas com justiça, sem atenção ao maior ou menor interesse do contratador; mandar e sendo necessário irem pessoalmente prender os delinquentes de que tivessem notícia, todas as vezes que tal lhes fosse requerido, fundamentadamente, pelos contratadores.

15 Dizia-se claramente no Regimento da Junta da Administração do Tabaco, de 1678, no item XXIII:

“Pertencerá à Junta consultar-me todos os lugares, e officios, assim da Junta, como da Alfândega, e mais partes, a que se estende a sua jurisdição, excepto os lugares de Deputados, e os de Superintendentes das Províncias do Reino; cf. *Systema ou collecção dos regimentos reaes*... p. 21. Inversamente, a indicação do lugar de conservador do tabaco coube, desde início, à JAT. Como se pode inferir: XXVII. Pertencerá à Junta a nomeação dos Conservadores das Comarcas, no caso que entenda são precisos, e necessarios, os quaes serão pagos á custa da minha Fazenda, correndo por conta delia a administração deste gênero, a trinta mil reis por anno, e arrematando-se serão os ditos trinta mil reis á custa dos Contratadores, e os ditos Conservadores tomarão as denunciações, que lhes forem dadas, dos que descaminhão tabaco, e farão todas as diligencias, que lhes parecerem necessárias para descobrir os transgressores desse gênero, prendendo os culpados, e sendo caso, que indo em seguimento de qualquer complice do dito descaminho, este passe o districto, que não for de sua jurisdição: Hei outrosi por bem, de lhes conceder jurisdição, para que o possam prender, sem embargo de não ser dentro de sua Comarca, para o que poderão levar vara alçada e farão autos dos delinquentes do sobredito crime, e os remeterão aos Superintendentes das Comarcas, para os sentenciarem na fôrma do seu Regimento, e Leis promulgadas contra os taes transgressores”; *ibidem*, p. 22.

O tópico era melindroso, já que o Desembargo do Paço era cético em relação a essa alegada independência face aos contratadores. Motivo porque entendia dever ser a única instituição ouvida sobre o provimento de tais lugares, não pela regra geral de consultar todos os ofícios de letras, mas por uma questão de competência. O tribunal justificava-se com o exemplo do Conselho Ultramarino, ao qual, embora coubesse toda a jurisdição no que tocava às conquistas, nunca os reis tinham permitido a consulta dos ministros de justiça, por mais que o dito conselho o pretendesse. E com razão, aduzia a Mesa, uma vez que só ela com a experiência dos exames – leituras de bacharel –,¹⁶ das informações, diligências e observações – residências – que continuamente fazia aos ministros que serviam, é que estaria em condições de acertar nas escolhas.

Nesse sentido, entendiam que, sem as informações mencionadas, a Junta da Administração do Tabaco não poderia fazer melhor. Isso para já não falar dos casos em que os provimentos eram sugeridos pelos próprios contratadores, como desconfiava o Desembargo do Paço, apontando ainda como exemplo, o caso do provimento dos superintendentes das décimas, normalmente feito a instância dos assentistas. O tribunal acrescentava que nomear ministros por intervenção dos contratadores tinha notórios inconvenientes e traduzia um abuso que só a necessidade e calamidade da guerra introduzira – reportavam-se à campanha da Restauração –. Como decorrência desse contexto cronológico, o Desembargo lembrava que até se tinha ido ao extremo de introduzir, contra todo o direito divino e humano, o pressuposto de prender as mães por culpa dos filhos que fugiam da guerra, não lhes valendo os privilégios da inocência, nem do sexo.¹⁷

A Mesa do Desembargo do Paço achava que não eram entendíveis os fundamentos que a Junta da Administração do Tabaco tinha para desaprovar os ministros que

16 Os procedimentos sobre a Leitura de Bacharéis tiveram ampla legislação até ao período liberal: cartas régias de 20 de agosto de 1625 e de 4 de Agosto de 1638 (sobre requisitos para admissão à “leitura”), decreto de 2 de junho de 1650 (sobre a reforma das inquirições para habilitação à “leitura”), alvarás de 15 de junho e 20 de Setembro de 1789 (sobre as Leituras de Bacharéis no Desembargo do Paço).

17 “Com efeito, a prisão de pais e de fiadores fora proposta pelo mestre de campo Francisco de Mello em carta datada de Montemor, 6 de junho de 1645, como única forma que permitiria que os soldados se conservassem na fronteira [...] A proposta obtinha o apoio do Conselho, julgando-a “mejo mais efficaz do q. o forão outros q. se tem usado pera enfrear a soltura com que os soldados fogem”, devendo ser passadas ordens para que fossem presos os fugitivos e ‘os Pays q. tiverem culpa na fuga, e os encubrirem, ou podendoos manifestar o não fizeram’. A resolução régia, sendo ambígua e hesitante, deixava, no entanto, a possibilidade de se passar à prática. A proibição da prisão dos familiares dos soldados em fuga fora suscitada em Cortes por alguns capitulos particulares que se referiam às práticas do recrutamento [...] A resposta régia a estes pedidos era piedosa. Aos procuradores de Bragança, também eles requerendo que não se prendessem as viúvas ‘por seus filhos’ porque ‘ellas como mulheres não podem dar conta deles’, não apenas se afirmava ser ‘muito justo’ esse pedido, como se alargava o seu âmbito à proibição da prisão de qualquer ‘molher, por seu marido ou filho’, e ainda se manifestava distância em relação a tais práticas: ‘em tempo algum foi outra minha tenção’”; cf. Fernando Dores Costa, “As forças sociais perante a guerra: as Cortes de 1645-46 e de 1653-54”, *Análise Social*, vol. XXXVI (161), 2001, p. 1156/7.

aquela indicava, tanto mais que, a alguns, fizera depois tantos elogios que chegavam a parecer forçados. A esse propósito referia como exemplo o sucedido com Luís Coelho Pimentel,¹⁸ a quem se dera mercê da beca, só pelo serviço do tabaco, em detrimento de Francisco Broa (sic), magistrado que tinha lugar de 1º banco, e de outros ministros mais.

A Mesa do Desembargo do Paço argumentava, ainda, que nunca consultara, para efeito de mercês, nenhum bacharel que tivesse servido no tabaco, sem que para tal houvesse prévia certidão da Junta da Administração do Tabaco em como o magistrado desempenhara bem o seu lugar.¹⁹ Verrinosamente, os deputados do Desembargo do Paço faziam notar que, ou todos os bacharéis serviram bem, não havendo, nesse caso, razão de queixa, ou de não poderem os Ministros serem promovidos a outros lugares, sem apresentarem certidões, em como, deram cumprimento, e executaram o que por eles lhes foi mandado: hei por bem que não possa Ministro algum requerer outro lugar, nem ser provido nele, sem que apresente certidão passada pelo Secretário da Junta, porque conste ter obedecido, e executado tudo o que pela dita Junta, e Executor dela lhe foi então a Junta da Administração do Tabaco fizera mal em lhes mandar passar as ditas certidões. A concluir, os deputados do Desembargo do Paço rejeitavam atribuir a estas escolhas o motivo de estarem a servir bacharéis menos bons, ou até maus.

Segundo o Desembargo do Paço, tal não podia ser imputado ao método em uso, mas ao facto de isso ser passível de ocorrer em qualquer outra circunstância, já que “é ordinário nas eleições feitas por homens e de homens”.²⁰ Os desembargadores do Paço também não concordavam que os ministros pudessem ser removidos dos cargos, durante o seu serviço, por ser contra o direito e da ocasião a “andarem os providos à vontade dos contratadores, sabendo muito bem que da sua queixa nasceria a sua expulsão”. Os magistrados ressaltavam, todavia, a possibilidade de existir um ou outro caso fora do comum, ou seja, de carácter atípico, portanto, longe de constituir regra

18 Conservador e Superintendente do Tabaco das comarcas de Esgueira e Coimbra (1682-1687), vd. ANTT, JAT, Avisos, Mç. 56. Foi morgado de Santo Varão e desembargador da Relação do Porto. Sobre esse magistrado e sobre os Pimentéis de Santo Varão, ver: Pedro José da França Pinto dos Reis, *Os Pimentéis de Formoselha e Santo Varão: contributo para a sua análise sociojurídica numa óptica de longa duração (1700-1800)*, Coimbra, 1997, p. 13-62.

19 Situação prevista no Regimento da JAT (1678), XXXIX. “E porque a experiência tem mostrado, que o meio mais conveniente para se dar cumprimento ás ordens, que pelos meus Tribunaes mando passar, he, o de não poderem os Ministros serem promovidos a outros lugares, sem apresentarem certidões, em como derão cumprimento, e executarão o que por elles lhes foi mandado: hei por bem que não possa Ministro algum requerer outro lugar, nem ser provido nelle, sem que apresente certidão, passada pelo Secretario da Junta, porque conste ter obedecido, e executado tudo o que pela dita Junta, e Executor della lhe foi commettido”; cf. *Systema ou collecção dos regimentos reaes...* p. 24.

20 Para todo este trecho vd. ANTT, DESEMBARGO DO PAÇO, Justiça e Despacho da Mesa, Consultas, Livro 58, fls. 435 a 436v).

geral. Repudiavam, igualmente, a atribuição pela Junta da Administração do Tabaco de penas maiores, uma vez que os delitos deviam ser punidos em proporção do crime e porque a jurisdição permitida à referida Junta só devia ser a que fosse precisa para a conservação daquele tributo, o qual, reconheciam, no entanto, ser “hoje o principal cabedal do Reino”.²¹

A argumentação do Desembargo do Paço seria, haverá que reconhecer, não só pertinente como fundamentada. Se bem que traduzisse, sobretudo, um firme intuito de não abrir mão de prerrogativas em favor da Junta Administração do Tabaco. Deixar de interferir nas nomeações significaria, para o Desembargo do Paço, perda de poder e de capacidade de influência, além de deixar passar uma imagem de subalternização, ou pelo menos de paridade face à Junta da Administração do Tabaco, atributo que os desembargadores não estavam dispostos a reconhecer aos seus homólogos. A Junta da Administração do Tabaco ainda era encarada como uma magistratura incipiente e com historial curto demais para poder ombrear com o Desembargo do Paço, uma instituição com pergaminhos antigos,²² muito embora, desde a 1ª metade do século XVII viesse, cada vez mais, a perder terreno frente a outros intervenientes políticos, caso dos secretários de Estado.

Diga-se, por fim, que no braço de ferro entre Desembargo do Paço e Junta da Administração do Tabaco foi a vontade desta última que acabou por prevalecer, cabendo-lhe consultar o rei sobre o provimento do cargo, muitas vezes por indicação, ou mesmo a pedido – sobretudo no caso das reconduções – dos contratadores, tal como a Mesa do Desembargo antevira. Feito este longo desvio, necessário para se perceber quer o enquadramento quer a importância do referido Regimento que se há de observar, é tempo de retomar este último.

Ainda os superintendentes, os conservadores e os juízes das alfândegas, os escrivães, guarda-mor, marcadores, guarda-livros e porteiro: competências, privilégios e provimentos a partir do Regimento de 1702

No Regimento a que se vem fazendo referência, é dito que “Haverá na Cidade da Bahia & Pernambuco hum ministro de letras, que será hum desembargador da Relação [...] que servirá de Superintendente, e em Pernambuco o Ouvidor, aos quaes tenho

21 Ibidem.

22 Veja-se José Manuel Louzada Lopes Subtil, *O Desembargo do Paço (1750-1833)*, Lisboa, Universidade Autónoma de Lisboa, 1996.

encarregado a assistência dos despachos & boa arrecadação do Tabaco [...]”. Como se viu anteriormente, a relevância do lugar de superintendente não era despreciada. Razão pela qual os seus deveres foram objeto de regimento específico, dado em articulação com o Regimento do tabaco no Estado do Brasil.

Convirá ter presente, pelas implicações daí decorrentes, que, a despeito dos regimentos e normativas, as disparidades nas atribuições de competências variavam em função das particularidades de cada região. Na Bahia, por exemplo, o cargo de superintendente era servido por um desembargador da Relação, enquanto em Pernambuco essa função cabia a um ouvidor. Na comarca de Alagoas era, também, a um ouvidor que competia desenvolver e administrar a produção de tabaco, “importante até à segunda metade do século XVIII como produto de troca por escravos na costa africana”,²³ situação que, no entanto, nunca teria ocorrido com os ouvidores do Rio de Janeiro.

De acordo com Nuno Camarinhas, as atribuições dos ouvidores na América portuguesa eram as mesmas dos corregedores das comarcas em Portugal.²⁴ Detalhe que aqui interessará se nos ativermos ao facto de que aos corregedores eram cometidas, entre outras, atribuições no âmbito do fomento florestal e frutícola, de acordo com a aptidão e as potencialidades das terras.²⁵ O que parece coadunar-se com as questões decorrentes da lavoura fumageira.

Por sua vez, ainda dentro do mesmo pressuposto das competências e alargando o espectro de observação, o oficialato da Alfândega do Rio de Janeiro tinha especificidades nos procedimentos que o distinguiam do da Alfândega de Lisboa.²⁶ Segundo um investigador,²⁷ isso dever-se-ia ao facto de a alfândega colonial depender das frotas que vinham de Lisboa e do Porto, as quais chegavam, geralmente, atrasadas, prejudicando, desse modo, os rendimentos de oficiais e contratadores.

23 Antonio Filipe Pereira Caetano, “Poder, Administração e Construções de Identidades Coloniais em Alagoas (Séculos XVII-XVIII)”, *Ultramares Dossiê*, n. 2, v. 1, ago./dez. 2012, p. 44 (33 a 47).

24 Nuno Camarinhas, “O Aparelho Judicial Ultramarino Português” – O Caso do Brasil (1620-1800), *Almanack Brasiliense*, nº 9, maio de 2009, p. 85.

25 Francisco Ribeiro da Silva, “Corregedores/ouvidores e correições nos concelhos portugueses (um exemplo setecentista do Condado da Feira)”, *HISTÓRIA*, Porto, III Série, vol. 8, 2007, p. 423 (421-442).

26 Segundo o escrivão da mesa grande da Alfândega, na cidade do Rio de Janeiro “[...] a Alfândega desta cidade não há foral próprio observa-se o da cidade de Lisboa e havendo alguma dúvida se está pelo uso, estilo e prática antigamente observada e dando-se conta a Sua Majestade que Deus guarde sobre o descaminho de algumas fazendas e sem selo, se determinou enquanto não se fizesse foral ou regimento, se estivesse pelas ordens, estilo praticado na terra isto em maio de 1720 [...]gg”, ANRJ, Vice-Reinado, caixa 495, pacote 3, folha 13, apud Valter Lenine Fernandes. *Conflituosidade na dízima da Alfândega do Rio de Janeiro (1729-1730)*. Anais do IV Congresso Internacional de História. Maringá, PR: UEM/PPH/DHI, 2009, p. 2844-2852.

27 Idem, *ibidem*.

Em suma, haverá que equacionar contextos, especificidades e variáveis no perfil e limites das atribuições e competências de cada cargo, a despeito da similitude de funções, sob pena de falsear uma visão exata dos mesmos. Conhecidas as nuances que matizaram estas questões, o que se esperava, então, dos superintendentes do tabaco, tanto metropolitanos como ultramarinos?

Desde logo e pondo de parte a formação óbvia num dos dois ramos do Direito, cesáreo e canónico, tendo em conta o serem ouvidores ou corregedores, um dos elementos que parece ter tido grande importância simbólica e prática foi o quesito antes mencionado de ser pessoas de respeito. A questão não surgiria, apenas, na consulta de 1677, seria recuperada em diversos momentos, sempre que os magistrados sentissem necessidade de se afirmar perante outros poderes. Como sucederia, em 3 de julho de 1720, quando o ouvidor geral da Capitania de Pernambuco, José de Lima Castro, consultou o Conselho Ultramarino sobre a possibilidade de vestir a beca de Desembargador da Bahia para a realização de certos expedientes relativos ao seu cargo. Em reforço da sua “razão”, afirmava que o rei “deveria indicar um ministro de *respeito*, capaz de acalmar a turbulência dos moradores daquela ouvidoria”.²⁸ Foi despachado favoravelmente.

O centro político e os seus tribunais conheciam a importância do argumento. Tanto assim que aos conservadores havia sido concedido o privilégio de despacharem em Relação, com os adjuntos que lhe fossem designados pelo Regedor da Casa da Suplicação. Isso mesmo consta de uma apostila a um alvará, datada de 1666, em favor do desembargador Mendo de Foios Pereira,²⁹ conservador do tabaco, à semelhança do sucedido com o seu antecessor, desembargador Pedro Fernandes Monteiro.³⁰

As atribuições dos superintendentes consistiam em assistir aos despachos e à boa arrecadação do tabaco; rubricar os livros de assento do despacho daquele; conceder licenças e fiscalizar a pesagem do mesmo antes de enrolado e beneficiado; conhecer das denúncias de descaminho e castigar os transgressores na forma da lei; fiscalizar com o juiz da balança e o escrivão da ementa, os embarques do tabaco, confirmando que era

28 Antonio Filipe Pereira Caetano, “Ouvidores da Discórdia: Contestações Políticas e Conflitos Sociais na Formação da Comarca das Alagoas (1711-1722)”, Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – Associação Nacional de História (ANPUH), São Paulo, julho 2011, citando como fonte: Arquivo Histórico Ultramarino, Alagoas Avulsos, Documento 20, fl. 1v

29 Era irmão de D. Fr. António Botado, bispo de Hipona (1651-1715) e ocupou o cargo de Secretário de Estado. Para a sua origem e biografia, veja-se António Cruz, “Cartas de Mendo de Fóis Pereira, enviado de Portugal em Castela (1679-1686)”, *Studium Generale*, n. 9, (1962), p. 106-137. [Consultado em 20/03/2016]. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/56351/2/antonio_cruz_cartas000130147.pdf>.

30 Livro X da Suplicação, fol. 127 v apud J.J. de Andrade e Silva, *Collecção Cronológica da legislação portuguesa*, II, 1657-1674, Lisboa, 1856, p.121.

da qualidade estipulada para o lugar a que se destinava; proceder contra as embarcações que o transportassem para a frota sem o respetivo despacho.³¹

Ao Juiz da balança caberia assistir ao despacho do tabaco, proceder à sua pesagem e ao reconhecimento da qualidade do mesmo e registar tudo em livro próprio, conferindo-o com o do escrivão da ementa. A este último, impunha-se-lhe fazer os assentos no seu livro, registrando as cargas de tabaco por navios; proceder ao termo de encerramento do tabaco por eles despachado e passar bilhete da carga remetida, assinado pelo superintendente; O que se pedia ao escrivão do registo era praticamente o mesmo, sendo que devia remeter pelo mestre de cada navio o livro do registo do tabaco por esse transportado, de modo a ser entregue ao provedor da alfândega da Junta da Administração do Tabaco, em Lisboa;

O marcador do tabaco, por sua vez, marcava os rolos, depois de pesados, as vezes que fossem necessárias, após cada costura, de forma a garantir que não haveria violação da carga; ao guarda-mor cabia prover sentinelas nos postos de entrada e saídas, que vigiassem, noite e dia, as embarcações que transportavam o tabaco para as frotas. Vigia, também, os cabos responsáveis pelas lanchas e a soldadesca que fazia diligências e vistorias nos barcos. Era assessorado por um escrivão; o guarda-livros/porteiro zelava pela guarda dos livros e pela casa de despacho, tentando evitar qualquer descaminho.

Essa preocupação, quase obsessiva com o descaminho e o contrabando, esteve sempre presente. Atesta-o um longo caudal de diplomas reguladores do tabaco, bem como as práticas correntes das instituições a que o produto estava ligado. A desconfiança e a vigilância eram alimentadas pelos constantes e imaginativos recursos que os faltosos encontravam para enganar a lei, não obstante, o aparente rigor das normas punitivas e da exemplaridade dos castigos aplicados, que podiam ir da prisão, multas, perda de bens até penas de degredo, ou mesmo, ocasionalmente, à desnaturalização do Reino.³²

Com a criação da Mesa da Inspeção da Bahia, em 16 de janeiro de 1751, a que foi dado regimento no dia 1º de março desse ano, tal como às recém-criadas Mesas da Inspeção do Rio de Janeiro e Pernambuco, criou-se a função de inspetor³³ ou intendente, o qual, depois de prestar juramento, tinha como função reger o comércio do tabaco e

31 ANTT, JAT, maço 96ª e Portugal. Leis, decretos, etc. Sistema ou collecção dos regimentos reais: contém os regimentos pertencentes à administração da Fazenda Real, (6 vols.), 1718/9, vol. IV, p. 43/50.

32 João de Figueirôa-Rego, "A grande devassidão que há nos conventos regulares em serem velhacouto dos descaminhos do tabaco". As instituições monásticas e o contrabando tabaqueiro (séculos XVII e XVIII), LUXÁN, Santiago de (dir) política y Hacienda del Tabaco en los Imperios Ibéricos (Siglos XVII-XIX), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2014, p. 91 a 131.

33 Portugal. Leis, decretos, etc., ob.cit. vol. 4, p. 92-97.

do açúcar, detendo toda a jurisdição que coubera aos superintendentes e fazendo cumprir a legislação e demais ordens que regulamentavam os dois gêneros. Nesse âmbito, esperava-se que desse, anualmente, conta ao rei, através do Conselho Ultramarino e da Secretaria de Estado, de todas as matérias que importassem ao desenvolvimento dessas lavouras ou dos obstáculos que o inibissem. Para a persecução de tais funções, reunia semanalmente, durante duas tardes, com os oficiais da Casa da Inspeção, fazendo diariamente na altura de chegada das frotas, de modo a que não se atrasasse a sua expedição. As deliberações eram tomadas por maioria de votos.

De entre as restantes competências, que seria fastidioso enumerar, até porque estavam implícitas nos termos anteriormente nomeados para as superintendências, cumpre sublinhar que os inspetores conheciam em primeira instância, com apelação e agravo para a Relação respectiva, todos os casos de crime de falsificação. Tinham jurisdição privativa e exclusiva sobre entradas e saídas, preços e outras matérias, sendo servidos pelo mesmo corpo de oficiais que antes exercia na superintendência. As competências atribuídas aos superintendentes, inspetores e demais magistrados foram-se alterando com o correr do tempo, em função das necessidades decorrentes da administração do tabaco, das (más) experiências ocorridas e das constantes pugnas de supremacia entre as magistraturas e os diversos atores sociais.

Assim, por exemplo, suposto que pela lei de 16 de dezembro de 1774 se tivesse restringido certas competências aos juízes da alfândega do Porto, permitindo-lhes, no entanto, conhecer dos casos de delitos cometidos de portas a dentro da dita alfândega, bem como dos descaminhos, contrabando e erros de ofício dos oficiais, ficaram privados dessa jurisdição, pelo alvará novíssimo de 1795, tanto os juízes do Porto como os das restantes alfândegas. Era-lhes tirada jurisdição cível e crime, em todos os casos acontecidos dentro ou fora das alfândegas. Não podiam por isso formar os processos, apenas lhes cabendo a jurisdição económica, devendo remeter as certidões e documentos aos superintendentes nas terras de suas residências, e nas outras aos juízes de fora, quando os anteriores não estivessem nelas presentes.

Os juízes de fora, no caso referido, deveriam instruir os processos e remetê-los logo aos superintendentes, juntando os autos das prisões, sequestros e devassas que tirassem de descaminhos e contrabandos. Ficava-lhes ainda pertencendo as execuções contra os devedores dos direitos reais, requerendo-lhas os juízes das alfândegas com as verbas e documentos legais e as causas cíveis e crime na forma que era permitida aos superintendentes gerais, lugares entretanto extintos. Com a diferença de que nos casos em que estes últimos davam apelação para o Juízo dos Feitos da Coroa e Fazenda, deveriam os juízes de fora dar os recursos para os superintendentes do tabaco e, nas causas cíveis, para as Relações do distrito.

Em todos os casos de contrabando ou descaminho que não coubessem na alçada dos superintendentes deviam as apelações ser remetidas à superintendência geral dos

contrabandos em conformidade com a lei de 16 de dezembro de 1771, ampliada pela de 20 de maio de 1774. Se as tomadias fossem feitas nas terras da principal alfândega das províncias, pelo juízo das superintendências, deviam as fazendas ser levadas à alfândega e proceder o superintendente com o seu escrivão à avaliação delas pelos feitores das ditas, procedendo também à arrematação das Fazendas de lei, pondo-se em depósito o seu produto, assim como os dobros e tresdobros em poder do tesoureiro da mesma alfândega. As fazendas proibidas deviam ser remetidas ao armazém das tomadias, procedendo-se do mesmo modo no caso de tomadias feitas dentro da própria alfândega. No caso das tomadias feitas nas outras terras das diversas alfândegas, deveriam os juízes de fora remeter as fazendas – sendo de contrabando – com os autos para a competente superintendência, para da mesma serem remetidas ao armazém das tomadias, seguindo as apelações para o juízo da superintendência geral dos contrabandos. Excetuavam-se as fazendas de espécies que não podiam ser admitidas, como bois e cavalgaduras. Todo o resto teria de ser avaliado pelos feitores alfandegários, com assistência dos juízes de fora, arrematado e posto em depósito, remetendo-se os autos para a superintendência do distrito. Por último, determinou-se que aos superintendentes do tabaco não pertencia eleger os escrivães com que se devia continuar os processos pelos juízes de fora, porque a lei não lhes permitia tal faculdade (22 de abril de 1796).

Em nota aos superintendentes do tabaco, explicava-se, para desfazer eventuais dúvidas, que nas terras em que os juízes de fora serviam de juízes da alfândega, ou o vereador em que, pelas leis do Reino, recaia essa jurisdição, passaria este a servir igualmente de juiz da alfândega, com as competências inerentes, à exceção de devassas as quais lhe eram interditas. Destas alterações legais foram passadas cópias aos superintendentes do tabaco de Trás-os-Montes, Três Comarcas, Província do Alentejo, Beira e Minho.

O exercício cumulativo de certas funções servia, ocasionalmente, de pretexto aos magistrados para ver reconhecida uma dupla titularidade com os benefícios daí decorrentes. Situação que o poder político procurava minimizar, tanto para impedir abusos como para não sobrecarregar o erário régio com mais encargos. Por exemplo, nesse mesmo ano de 1795, o juiz de fora e da alfândega da cidade de Faro representou à rainha sobre o facto de dever pagar os novos direitos correspondentes ao sobredito cargo de juiz da alfândega. Em resposta foi-lhe dito que ocupava o lugar por ministério da lei, especialmente do decreto de 16 de junho de 1766, sem dependência de outro título o qual nunca fora expedido. Fazia-se ainda notar que os predecessores haviam servido pela dita legislação e a exceção só ocorrera quando, extraordinariamente, tinham sido providos dois superintendentes do tabaco, que não eram chamados por disposição legal.³⁴

34 Para esta matéria vd. ANTT, Conselho da Fazenda [CF], L.º 101, fl. 9 a 11

Ao representante de César o que era de César: cumplicidades, possíveis nexos clientelares e a fragilidade da toma de residências

A contaminação dos representantes administrativos e judiciais do centro político pelos homens de negócio, patente na cumplicidade estabelecida entre uns e outros, era, não raramente, alvo de queixa e posterior investigação por parte dos tribunais superiores. A título de exemplo, tome-se o caso ocorrido com o juiz de fora do Rio de Janeiro, António Matos e Silva, o qual, pouco antes de se lhe fazer residência do lugar, foi acusado de não mandar executar as dívidas do negociante Inácio de Almeida Jordão.³⁵ Descrito, pelo governador Gomes Freire, como o “primeiro homem daquela praça”, por ocasião de uma denúncia de contrabando de ouro em pó, dada contra si cerca de duas décadas antes,³⁶ na qual constara como cúmplice o próprio ouvidor da Ilha de São Tomé, João Coelho de Sousa,³⁷ Embora condenado a três anos de prisão, Almeida Jordão³⁸ acabou por ser solto após o julgamento e, ainda no mesmo ano de 1734, conseguiu passar a contratador do sal.³⁹

Essa capacidade de renascer das cinzas foi comum a outro membro da sua malha de influência, o governador da capitania Rodrigo César de Meneses,⁴⁰ com quem Jordão esteve envolvido em negociatas na Costa da Mina. Em 1729, o rei mandou tirar

35 ANTT, CF, L^o 103, fl. 125v/126.

36 Decreto do rei D. José I determinando que seja vista no Conselho Ultramarino uma consulta da Junta da Administração do Tabaco, de 28 de setembro 1754, cf. AHU-RJ, cx 56, doc. 128.

37 ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO [AHU], Cat. CA. Doc. 8564. Consulta do Conselho Ultramarino sobre informações do governador do Rio de Janeiro, datada de novembro 1734, sobre uma sociedade montada para descaminho do ouro e tráfico de escravos na Costa da Mina 4 de maio de 1735.

38 Sobre o personagem, a parentela ascendente e descendente, bem como o enquadramento social, vd. Gonçalo Monjardino Nemésio, *Histórias de Inácios – A descendência de Francisco de Almeida Jordão e de sua mulher D. Helena Inácia de Faria*, Lisboa: DisLivro, 2005, vol. I. p. 49e ss; Casara, no entanto, com noiva dotada, filha de Domingos de Magalhães Lima, caixeiro do comércio, nos seus inícios, depois rendeiro e prebendeiro da Universidade de Coimbra, administrador do estanco real do tabaco desta cidade e comarca, além de escrivão e executor do almoxarifado daquela cidade, onde desempenhou diversos mandatos municipais, como de almotacé e procurador-geral da Câmara, sendo ainda familiar do Santo Ofício, cf. Guilhermina Mota. “Longos e penosos meses de noivado. Um processo de esponsais na Coimbra do século XVIII”, *Revista Portuguesa de História*, t. XLIV (2013), p. 364/5.

39 AHU, Cat. CA, doc. 10055, apud Antonio Carlos Jucá de Sampaio, «A família Almeida Jordão na formação da comunidade mercantil carioca (c.1690-c.1750)», in Carla Maria Carvalho de Almeida; Mônica Ribeiro de Oliveira (Orgs.). *Nomes e números: alternativas metodológicas para a história econômica e social*. Juiz de Fora: Editora da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006, p. 55/6.

40 Era irmão mais novo de Vasco Fernandes César de Menezes, 1^o Conde de Sabugosa, vice-rei da Índia de 1721 a 1727 e, depois, vice-rei do Brasil entre 1720 e 1735.

devassa da atuação deste último, pela mão do juiz do Fisco Roberto Car Ribeiro,⁴¹ antigo Superintendente do tabaco em Pernambuco.⁴² Facto que não impediu César de Meneses de obter um novo governo ultramarino, o de Angola, antes mesmo de ser conhecido o resultado da sindicância. Logo na partida de Lisboa para Luanda, atrasou a viagem para que Jerónimo Lobo Guimarães⁴³ embarcasse 2000 rolos de tabaco. Em Angola, o tabaco seria trocado por escravos e esses remetidos às Minas para extração de diamantes. Uma vez em Angola, o governador tratou de importar suprimentos da Bahia, procurando incrementar o tráfico de escravos e negociando, para tal, com os chefes africanos. Com toda esta desenvoltura não admira que, por sua morte, deixasse bens no valor de mais de 150.000 cruzados.⁴⁴

Registe-se, por sua vez, que, décadas antes, por ser imperativo os ministros da justiça obedecerem às ordens da Junta da Administração do Tabaco determinara-se, pela lei de 3 junho 1676, que não fossem vistas as respectivas residências sem certidão da dita Junta onde constasse haverem dado cumprimento às suas determinações. Anos após a lei ter sido promulgada ainda não era executada e as residências iam à Relação e ao

41 Roberto Car Ribeiro (juiz do Fisco do Rio de Janeiro) – [Carta] 28 jan. 1730, Rio de Janeiro [ao] rei [D. João V]. AHU, RJ, cx.22, doc.7. Sobre o cumprimento da ordem régia para se deslocar à cidade de São Paulo e tirar a devassa dos procedimentos do ex-governador daquela capitania, Rodrigo César de Meneses.

42 Enquanto foi superintendente tabaco escreveu numerosas cartas ao rei a queixar-se de dificuldades na aplicação do regimento em Pernambuco e a preconizar várias reformas que entendia úteis. Tentou alargar a extensão da sua jurisdição territorial, mas o superintendente da Baía José Costa Correia opôs-se (ANTT, JAT, maço 96); Carr Ribeiro veio a ser desembargados dos agravos da Casa da Suplicação (honorário) ANTT, RGM, D. João V, liv. 5, fl.435v.

43 Mercador de tabaco, morador em Lisboa, onde arrendou no Conselho Ultramarino os direitos do contrato do novo imposto da Nau Guarda Costa do Rio de Janeiro (1723). Em 1739/1740 tinha uma dívida na alfândega do tabaco que, em 1762, ascendia a 79 mil cruzados. Por essa razão, foi penhorado e os seus bens arrestados (ANTT, JAT, mç. 18). Tivera carta de familiar do Santo Ofício em 1706 (ANTT, HSO, Jerónimo, mç. 5, doc. 92) e carta de padrão de 12\$000 réis com o hábito de Cristo em 1721. Em requerimento ao Rei D. João V, datada de 1727, pede, na qualidade de contratador dos direitos de entrada dos escravos da cidade da Bahia, provisão para nomear feitores desta cidade a fim de arrecadarem o dito contrato; AHU_ACL_CU_005,Cx.29, D.2600; sobre a referida condição de contratador cf. AHU_ACL_CU_005,Cx.27, D.2441. Aliás, “entre os anos de 1724 e 1729 atuou em nove contratos, o das contribuições da nau guarda-costas, da dízima da alfândega de Pernambuco e Paraíba, dos dízimos reais da Bahia, dos direitos dos escravos que entram na Bahia e no Rio de Janeiro vindos da Costa da Mina e Cabo Verde e dos direitos dos escravos que vão para as minas do ouro dos portos da Bahia, Rio de Janeiro, Pernambuco e Paraíba”, cf. Beatriz Líbano Bastos Azevedo, “A prática dos contratos: homens de negócio e suas redes de comércio”, apresentado ao VII Encontro de Pós-graduação em História Econômica (2014) disponível em: <<http://www.congressoabphe.uff.br/index.php/anaais/category/16-14-brasil-e-america-latina-coloniais-agentes-economicos-no-brasil-colonia?download=67:a-pratica-dos-contratos-homens-de-negocio-e-suas-redes-de-comercio>>. Acesso em: 8 out. 2015.

44 Laura de Mello e Souza, *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 302.

Desembargo do Paço sem as ditas certidões. O que levou a Junta a pedir ao regente D. Pedro que ordenasse aos presidentes daqueles tribunais que não o permitissem, deixando de receber residências em que não constassem aquelas certidões.⁴⁵ Deste modo, tentava-se também, paralelamente, controlar as “certidões das residências” para efeito de obtenção de mercês. O mecanismo teria, assim, um duplo alcance, ainda que incerto quanto ao sucesso da medida. O resultado das residências tiradas aos agentes administrativos fossem eles magistrados ou governadores ultramarinos, como no exemplo antes arrolado, mostram uma faceta dos mecanismos de controlo e punição usados pelo centro político.

De facto, parece que raramente o resultado seria o expectável, face à gravidade presente nas denúncias e até ao teor da correspondência trocada entre poderes. Quando não existia dúvida da culpabilidade, mesmo assim, os castigos prefiguram-se moderados ou tardios na aplicação, dando tempo aos faltosos para, invocando serviços, obterem mercês. A circunstância de existirem diferentes perceções sobre o que devia ser o correto exercício dos cargos, a existência de múltiplas competências, jurisdições, e uma extensa jurisprudência, traduzia-se no matizar das faltas cometidas, a que não seriam alheias complicitades e conivências diversas.

Tome-se o exemplo do ocorrido quando o contratador do estanco tabaco da comarca de Coimbra, Sebastião Dias da Silva,⁴⁶ se queixou à Junta de que o corregedor da dita comarca, Cristóvão Alão de Morais,⁴⁷ não deferira um requerimento que lhe fizera o meirinho do estanco no sentido de serem presos três galegos a quem se achara 40 ou 50 arráteis de tabaco de pó. Alegava o queixoso que, por esse motivo, não se fizera auto da descoberta, nem se pesara o tabaco, nem se prendera os delinquentes, os quais, levados à cadeia pelo meirinho, não tinham sido aceites pelo carcereiro, com o fundamento de que não recebera ordem da justiça nesse sentido. Com isto, o meirinho tivera de os deixar partir livremente.

45 ANTT, JAT, Consultas, mc. 1, doc. 80.

46 Homem de negócio converso, genro de Miguel Lopes de Lião, médico cristão-novo. Em 1678/80 era contratador do tabaco das comarcas Coimbra e Esgueira. Teve sete filhas e filhos, dos quais o advogado Miguel Lopes de Leão, acusados de judaísmo, entre 1706-1709, com confisco de bens, etc.. ANTT, Inquisição de Évora, proc. n° 7521, Inquisição de Lisboa, procs. n° 9117, 9114, 7211, 2112, 1706, 1389.

47 Habilitado para os lugares de Letras (ANTT, DESEMBARGO DO PAÇO, Leitura de bacharéis, letra C, mc. 2, n° 28) serviu como juiz de fora de Torres Vedras e depois corregedor de Pinhel e Coimbra. Em 1667 passou a juiz dos Órfãos e Corregedor no Porto. Mais tarde ascendeu a Ouvidor da Rainha em Mira e seu Provedor da Relação do Fisco de Coimbra, da Comarca do Porto e Conservador dos Moedeiros desta cidade. Em 1690 chegou a desembargador da Relação do Porto. Morreu em 1693.

No seguimento desse episódio, o administrador do tabaco, Gaspar Mendes Céspedes,⁴⁸ requêrera ao mesmo corregedor que fizesse auto da tomada. Ao que este respondera que requeressem para o provedor da comarca, por ser a este que tocava tal matéria. O administrador contestou dizendo que o provedor não estava na terra e que, na sua ausência, pertencia ao corregedor deferir, mas nem assim conseguiu o seu intento. O queixoso achava que o caso merecia ser castigado com severidade para que servisse de exemplo a todos os ministros de justiça a quem fossem requeridas diligências semelhantes.

Nesse sentido, a Junta ordenara ao desembargador António da Mota Perestrelo⁴⁹ que se informasse do caso e, achando ser verdade, mandasse notificar o corregedor para que, no prazo de oito dias, viesse dar conta da sua recusa, o que de facto veio a suceder.

O desembargador, defendia, no entanto, ser o inculpado ministro de préstimo e que, muitas vezes, a piedade conseguia mais do que o castigo, sobretudo com aqueles que o merecessem. A Junta da Administração do Tabaco não tinha o mesmo parecer e entendia que o corregedor devia ser emprazado para responder, sujeitando-se ao castigo de que fosse merecedor ou, inversamente, saindo absolvido caso se provasse a sua inocência. De contrário, alegava o tribunal, seria grande o inconveniente daí resultante.⁵⁰ O episódio não impediu o corregedor visado de progredir na carreira até chegar a desembargador da Relação do Porto.⁵¹

Parece concluir-se que, com excepção de casos de inimizade ou rivalidade pessoal, existia uma notória tendência para os magistrados se portarem corporativamente, defendendo-se mutuamente ou matizando as consequências de desfechos penalizadores inevitáveis. Um caso curioso, opondo magistrados e instituições, mas com o conluio de outros grupos e agentes, teve por protagonista António Macedo Velho, juiz da Coroa da Relação da Baía. Em 1710, quando servia como superintendente do tabaco na Baía, mostrou-se desfavorável às limitações na exportação de tabacos do Brasil e protestou contra o monopólio da fábrica de tabaco em pó de Salvador.⁵² A sua acção desagrudou aos lavradores de fumo e era, por seu turno, muito criticada pelo Conselho

48 Mercador cristão-novo, filho de Diogo Lopes Céspedes, era natural de Medina del Campo, Castela e morador em Carrazeda de Montenegro. Em 1670/1674 foi acusado de judaísmo (ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. n° 2481. Em junho de 1684, era contratador do tabaco nas comarcas de Viana e Guimarães. Em maio de 1703 a mulher, também cristã-nova e o filho Francisco Lopes Céspedes, de 20 anos e estudante de medicina, foram acusados de judaísmo (ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. n° 3686).

49 Desembargador extravagante da Relação do Porto (1676), membro do Conselho Ultramarino (1688) de que foi aposentado com 300\$000 réis anuais (ANTT, RGM, D. Pedro II, liv. 4, f.152v).

50 ANTT, JAT, Consultas, mc. 1, doc. 94.

51 ANTT, RGM, D. Pedro II, liv. 8, f.127.

52 ANTT, JAT, mc. 97

Ultramarino, o qual aconselhou D. João V a demiti-lo e a nomear outro ministro, o que sucederia em 1711.

Esta associação, que se acabou de referir, entre actores sociais diversificados no contexto de interesses mercantis nem sempre coincidentes, continuaria no reinado seguinte, sobretudo quando D. Luís de Almeida Portugal, 5º conde de Avintes e 2º marquês de Lavradio, muito próximo do marquês de Pombal,⁵³ se viria nomeado governador da Capitania da Bahia por Carta Régia de 26 de agosto de 1767. À época, o clima em Salvador era de alguma crispação, desta vez entre os homens de negócio da Bahia e os desembargadores do Conselho Ultramarino. Segundo Lavradio, os excessos destes últimos, na venda dos bens dos jesuítas e na cobrança de dívidas, iam “perdendo e arruinando tantas gentes de comércio” que o marquês se viria forçado a convidá-los para jantar, tentando desmanchar a má impressão causada pelos magistrados do citado Conselho e atrair novamente potenciais interessados nos contratos da Coroa. A operação de charme parece ter resultado, porquanto, finda a recepção, “me arremataram logo os dízimos do tabaco por preço que ainda cá não houve semelhante, e estou esperando que nenhuma das outras rendas fique por arrendar”, escreveu, depois, Lavradio, dando conta a Lisboa do seu sucesso.⁵⁴

Em jeito de conclusão: a pretensa mudança na 2ª metade do século XVIII

Note-se, porém, que o comércio relativo ao tabaco havia mudado, por força de más experiências e de circunstâncias adversas aos interesses do centro político metropolitano. Por esse motivo, fora criada e regulamentada por leis de 16 e 27 de janeiro de 1751, a Mesa da Inspeção do Açúcar e do Tabaco, composta por um inspetor presidente, escolhido entre os desembargadores supranumerários da Relação da Bahia, acolitado por quatro inspetores, dois examinadores, dois escrivães, um guarda-mor, um juiz da balança e outros funcionários menores num total de 24 pessoas. Tratava-se de estrutura orgânica pesada, mas que se pretendia eficaz, quer na regulação comercial daqueles géneros, quer no combate aos ilícitos decorrentes do contrabando. Não obstante, o esforço efetuado as intenções do legislador saíam defraudadas.

53 Fabiano Vilaça dos Santos, “Mediações entre a fidalguia portuguesa e o Marquês de Pombal: o exemplo da Casa de Lavradio”. *Revista Brasileira de História*, 2004, vol. 24, n° 48 [consultado a 11.03.2016], p.301-329. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882004000200013&lng=en&nrm=iso>.

54 Marquês de Lavradio, *Cartas da Bahia, 1768-1769*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 1972, p. 29. (Série Publicação n° 68)

Assim, por exemplo, apesar do tabaco levado para a Costa da Mina e usado no resgate de escravos ter sido libertado de certos constrangimentos, “encontravam os homens de negócio daquela praça (Bahia) tanta indulgencia na Mesa da Inspeção que, sendo-lhes absolutamente defendido embarcarem para a dita costa outro algum tabaco que não fosse o da última sorte, é voz pública que para ali vai o melhor e mais subido debaixo da denominação de inferior e de refugo”, em detrimento da qualidade do que era remetido para a praça de Lisboa, segundo escreveu o secretário de Estado Martinho de Melo e Castro nas instruções ao marquês de Valença.⁵⁵

A acusação/alerta de Melo e Castro assentava, de novo, no velho dilema em que repousavam muitas das tramas entre agentes e instituições, quando os primeiros, em vez de colaborarem com as segundas, defraudavam-nas, sendo eles próprios parte interessada. Nesse sentido, o secretário de Estado apontava o dedo acusador ao guardamora do tabaco José dos Reis e Sousa,⁵⁶ tido como “público negociante daquela costa (Mina) e o mesmo terão feito, em parte ou em todo, os outros indivíduos daquela corporação, ficando, ao mesmo tempo, juízes e partes interessadas no referido tráfico”.⁵⁷ A verdade é que o visado seria confirmado e reconduzido no ofício, a despeito da alegada culpabilização, mas pela propriedade do qual pagara bom preço.⁵⁸

Este é um dos pontos nevrálgicos que poderá explicar o falhanço de muitas das medidas tomadas no Reino para obstar aos abusos recorrentes: a capacidade de mobilização de capitais por parte dos homens de negócio baianos, juntamente com a transmissão da propriedade de ofícios, uma mobilidade social ascendente, perseguida tenaz e vigorosamente. Tome-se o caso de José Alves Branco, professor na ordem de Cristo que pretendeu ser filhado no foro de cavaleiro-fidalgo da Casa Real, argumentando para isso que nos últimos anos do século XVIII lhe tinham chegado à consignação “não menos de 1.173 fardos e 8.115 rolos de tabaco” e que no triénio posterior a 1795 movimentara fazendas na quantiosa soma de 15:346\$835 réis. Em parceria com outros sócios, oferecera-se para sustentar todo um regimento, desde que “se lhe fosse rematado o contrato do tabaco”.⁵⁹ Com a capacidade de fixar um *cursus honorum* credível, expresso na obtenção de insígnias, veneras e outros sinais de certa distinção

55 AHU, BAHIA, CA 10319.

56 Capitão José de Sousa Reis e não José dos Reis e Sousa, cujo cargo arrematara por 5:200\$000 entre 1761-1762, Maria Beatriz Nizza da Silva, Bahia, a corte da América, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 2010, capítulo III, a compra da propriedade de ofícios, p. 267. Foi familiar do Santo Ofício.

57 AHU, BAHIA, CA 10319.

58 Carta de Confirmação. Guarda-Mor da Casa da Arrematação do Tabaco da cidade da Baía em 15 de setembro de 1770 e de novo Ofício de Guarda-Mor do tabaco na Baía, em 19 de janeiro de 1779; cf. ANTT, RGM, D. José I, liv. 23, f. 435 e D. Maria I, liv.5(2), f. 316.

59 SILVA, BAHIA, A CORTE DA AMÉRICA... p. 447.

– familiaturas do Santo Ofício, por exemplo – vinha a possibilidade de contrair sólidas alianças matrimoniais, mandar a descendência estudar a Coimbra, ocupar os postos de relevo social de maior prestígio, nas milícias e ordenanças, nas confraternidades e Misericórdias, nas câmaras etc.

Quadro esse completo pelos nexos de parentesco e contraparentesco estabelecidos no seio das instituições e magistraturas, que muito facilitavam os acordos, as negociatas e dificultavam um controlo eficaz, por muitas leis e normativas que fossem estabelecidas a partir do centro político reinol.

Referências

- CAMARINHAS, Nuno. O Aparelho Judicial Ultramarino Português: o caso do Brasil (1620-1800), *Almanack Brasiliense*, São Paulo, n. 9, p. 84-102, maio 2009.
- CAETANO, Antonio Filipe Pereira. Poder, Administração e Construções de Identidades Coloniais em Alagoas (Séculos XVII-XVIII), *Revista Ultramares*, Maceió, n. 2, v. 1, p. 33-47, ago./dez. 2012.
- COSTA, Fernando Dóres. As forças sociais perante a guerra: as Cortes de 1645-46 e de 1653-54, *Análise Social*, Lisboa, v. 36, n. 16, p. 1156-1157, 2001.
- LUXÁN, Santiago de (Dir.). *Política y Hacienda del Tabaco en los Imperios Ibéricos (Siglos XVII-XIX)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales 2014.
- SOUSA, Joaquim José Caetano Pereira e. *Esboço de um dicionário jurídico, theoretico, e practico, remissivo às leis compiladas, e extravagantes*. Lisboa: Typographia Rollandiana, 1825-1827. v. 3. (R Z)
- SILVA, Francisco Ribeiro da. Corregedores/ouvidores e correições nos concelhos portugueses (um exemplo setecentista do Condado da Feira). *HISTÓRIA*, Porto, v. 8, III série. p. 421-442, 2007.
- SUBTIL, José Manuel Louzada Lopes. *O Desembargo do Paço (1750-1833)*. Lisboa, Universidade Autónoma de Lisboa, 1996.
- SANTOS, Fabiano Vilaça dos. Mediações entre a fidalguia portuguesa e o Marquês de Pombal: o exemplo da Casa de Lavradio. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 24, n. 48, p. 301-329, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882004000200013&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 11 mar. 2016.
- SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Bahia, a corte da América*. São Paulo: Companhia, 2010.

As práticas governativas de Dom João de Lencastre no Atlântico Sul: a regulação do comércio da aguardente entre Angola e Brasil (1688-1702)

Aguardente é jeribita
Filha da caninha torta
Quem a vida quiser sem desdita
É constante tomar jeribita¹

Aos 23 de fevereiro de 1689, Dom João de Lencastre escreveu uma missiva ao Conselho Ultramarino endossando uma reivindicação feita pela Câmara de Luanda no início daquele mês. Tratava-se do pedido para suspender a proibição feita ao comércio da aguardente do Brasil no reino de Angola. Então governador daquele território, Lencastre informou que os oficiais defendiam o reestabelecimento da importação da bebida, também conhecida como jeribita, por entenderem que era mais conveniente para os moradores dali e, sobretudo, para o “bem comum”.² Dez anos antes, segundo relataram os camaristas, o governador Ayres de Saldanha, tendo testemunhado o

1 Ditado popular no Brasil.

2 Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Avulsos Angola, caixa 13, documento 97. Toda a ortografia está atualizada e as abreviaturas desenvolvidas.

adoecimento da maior parte dos homens que vieram com ele para ocupar postos na infantaria, entendeu que somado ao “calor do sol e malignidade da terra tudo junto” o uso da aguardente brasileira foi a responsável pela desgraça que acometeu aquela praça.³ Uma década depois, como narrado acima, a bebida voltou a ser protagonista da comunicação política entre o governador em Luanda e a Coroa portuguesa, só que agora o intuito era oposto.

Partindo desse contexto, o presente artigo propõe narrar a querela em torno do negócio da jeribita entre as duas margens do Atlântico Sul, visando através dela perceber o envolvimento, discurso e as práticas imputadas por Dom João de Lencastre enquanto governador geral de Angola e do Brasil. Antes, contudo, é necessário lançar um breve olhar sobre a trajetória da cachaça, desde o seu tímido consumo doméstico até o impacto da sua expansão pelos diversos espaços do império português.

Produção, usos e comercialização da aguardente da terra

A história da cachaça no Brasil é repleta de altos e baixos durante todo o século XVII. A partir da década de 1640 sua produção e comercialização foi alvo constante de alvarás régios e correspondências entre o reino e suas periferias, que visavam controlar e até proibir o consumo da bebida. O poeta baiano Gregório de Matos, ao falar sobre a festa dos irmãos de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos na segunda metade dos seiscentos, sublinha o uso que se fazia da jeribita por parte dos devotos: “A um General capitão / Suplica a Irmandade preta/ Que não irão de careta/ Mas descarados irão/ Todo o negregado irmão/ Desta Irmandade bendita/ Pendem que se lhe permita/ Ir ao alarde enfascados/ Não de pólvora atacados/ Calçados de jeribita”.⁴

De acordo com Lucilene Reginaldo, estes festejos permitidos aos escravos, apesar de servirem bem à lógica escravista por representarem uma “válvula de escape” e, portanto, favorecerem o controle social, podiam se transformar numa oportunidade de transgressão, tornando o consumo da aguardente descabido por ser bebida tão espi-rituosa.⁵ Esse discurso sobre as alterações sociais causadas pela aguardente fora apropriado muitas vezes por diversas autoridades e não estava resguardado aos escravos. Há diversas petições, relativas aos problemas que o uso excessivo da bebida causava

3 Idem.

4 Gregório de Matos, “Peditório dos Pretos de Nossa Senhora do Rosário fez o poeta o seguinte memorial para o mesmo governador, impetrando licença para saírem mascarados à humilde ostentação militar, a que chamavão alarde” in *Crônicas do Viver Baiano*.

5 Lucilene Reginaldo, *Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*, Tese de Doutorado, Unicamp, 2005, p. 126.

também entre os índios missionados.⁶ Luiz Mott chama atenção ainda para mais um uso “mal visto” da aguardente: entre os sodomitas processados e presos pela Inquisição portuguesa. Nas suas palavras, “seja como ingrediente constante nas refeições ou merendas” feitas antes ou depois da prática dos atos homoeróticos, na “residência de um dos amantes [...] tabernas, ao ar livre e tascas públicas”, ou como álibi atenuante ou excludente da culpa dos réus, a aguardente (e o vinho) se fazia presente nos autos inquisitoriais.⁷ Mas como se dava a produção da controversa aguardente brasileira?

O plantio da cana de açúcar na América lusa foi incentivado ainda nas primeiras décadas do século XVI. Encabeçada pelas capitanias nordestinas de Pernambuco e da Bahia, a economia açucareira caiu cada vez mais no gosto da Coroa portuguesa. Segundo Stuart Schwartz, a chegada de Tomé de Sousa à Salvador em 1549 para instalar o governo geral deixou claro o interesse pela criação de uma indústria assentada na produção do açúcar.⁸ O Regimento trazido por ele possuía instruções específicas para estimular e regular a criação dos engenhos, através da doação de sesmarias aos homens com condições de “equipar um engenho num prazo de três anos”.⁹ Atividade econômica predominante na Bahia (e também Pernambuco), a indústria açucareira passaria a definir as preocupações políticas de seus administradores e cidadãos mais influentes, nas palavras do historiador americano.¹⁰ Do trabalho exaustivo nos engenhos, que fun-

6 Como é o caso da portaria emitida pelo Conde de Óbidos aos Padres da Companhia que administravam a Aldeia do Espírito Santo, atual distrito de Abrantes (Bahia): “Porquanto me representaram os Religiosos da Companhia de Jesus, que residem na Aldeia do Espírito Santo os grandes danos que recebem de se vender aguardente aos Índios da dita Aldeia, originando-se entre eles mortes, e outros males de não menos consideração: tendo eu respeito a tudo. Hei por bem e mando que nenhuma pessoa possa vender aguardente na referida Aldeia do Espírito Santo aos Índios dela: pena de a perder, e ser castigado da cadeia desta cidade a meu arbítrio. Pelo que ordeno ao Capitão daquele distrito dê a execução esta minha ordem pela parte que lhe toca, remetendo presos os que a não guardarem inviolavelmente. E esta se registrará nos livros a que tocar. Bahia, 18 de junho de 1666”. Documentos Históricos da Biblioteca Nacional (DHBN), volume VII, 1929, p. 249-250. Uma portaria sobre o mesmo tema pode ser vista em DHBN, volume XXXII, p. 126. p. 299 e p. 302. Também para o século XVIII encontra-se discursos semelhantes. DHBN, volume LIII, p. 262.

7 Luiz Mott, *In vino veritas: vinho e aguardente no cotidiano dos sodomitas luso-brasileiros à época da Inquisição*, Topoi, vol. 6, n. 10, jan./jun. 2005, p. 9-28. Conferir também Juliana Scarano, “Bebida alcóolica e sociedade colonial” in István Jancó e Íris Kantor (orgs.), *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, São Paulo, Hucitec/Edusp/Fapesp/Imprensa Oficial, 2001, p. 467-483.

8 Stuart B. Schwartz, *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 34-35. Vera Ferlini é autora de uma obra minuciosa sobre as estruturas socioeconômicas que envolviam a produção do açúcar no Nordeste a partir da documentação publicada acerca do Engenho de Sergipe do Conde. Cf. Vera Ferlini, *Terra, trabalho e poder: o mundo dos engenhos no Nordeste colonial*, Bauru, SP, Edusc, 2003; Frederic Mauro, *Portugal, o Brasil e o Atlântico (1570-1670)*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997.

9 Idem, p. 35

10 Idem, p. 95.

cionavam durante boa parte do ano num regime de horas quase sem descanso, surgiria um doce produto que daria o ritmo da economia colonial durante muito tempo. Entretanto, o açúcar não era o único produto resultante da moagem da cana. Da espuma retirada das diversas fervuras do seu caldo fabricava-se bebidas de alto teor alcoólico. Nas palavras do jesuíta Antonil, que viveu na Bahia desde 1681, da primeira espuma saía um caldo sujo ao qual “chamam cachaça”, escoada por uma espécie de cano até um recipiente de madeira, que servia para as “bestas, cabras, ovelhas e porcos” e também os bois lambiam esse caldo doce.¹¹

Apenas com o avançar do século XVII a aguardente transbordou os limites da produção e do consumo domésticos para ganhar rapidamente outros espaços.¹² Porém, a sua expansão foi diretamente proporcional às tentativas imputadas por diversas autoridades – sob diferentes argumentos – para barrar a produção dos alambiques. A cachaça havia, supostamente, se tornado propulsora da rebeldia escrava¹³ e também forte concorrente das bebidas importadas do reino, sobretudo o vinho.¹⁴ Pode-se observar, a título de exemplo, uma carta régia de 1647 enviada por Dom João IV ao governador geral Antônio Telles da Silva, felicitando-o por sua decisão de extinguir o vinho do mel e a aguardente produzida em Salvador e seu recôncavo, posto que “se ia atrasando a venda e comércio dos vinhos, que a este Estado se navegam, e a pouca saída que tinha, e o se me representou sobre este mesmo particular por parte dos homens de negócio do Reino [...]”.¹⁵

Como indicou Câmara Cascudo em sua obra intitulada *Prelúdio da Cachaça*, em 1649 foi lançada uma provisão que proibia a fabricação e o uso do vinho do mel e aguardente

11 André João Antonil, *Cultura e opulência no Brasil*, Belo Horizonte, Itatiaia/Edusp, 1982.

12 Luciano R. Figueiredo e Renato Venâncio, *Águas ardentes: o nascimento da cachaça* in Luciano R. Figueiredo et al., *Cachaça, alquimia brasileira*, Rio de Janeiro, 19 Design, 2005, p. 22.

13 É o caso da provisão lançada pelo governador Pedro da Silva em 1639: “[...] me foram representados os grandes danos, que se seguiam a Fazenda do dito Senhor (Procurador da Fazenda), e ao bem comum de todos os moradores de se permitirem alambiques, e oficinas de aguardente assim pelo prejuízo, que resultava aos dízimos de meles, e remeles, que se gastavam em fazer a dita água, na qual se consumiam muitas mil arrobas de açúcar, que se haviam de fazer de batidos [...] como pode ser muito prejudicial ao povo, e se seguirem do uso dela muitas mortes nos escravos, e furtos, que cometiam a seus Senhores, e todos os mais inconvenientes [...]”. DHBN, volume XVI, 1930, p. 396-399.

14 Vale lembrar que a coroa procurou controlar o consumo não somente da aguardente da cana, mas também de outras bebidas alcoólicas, como o vinho vindo do reino. Para um resumo sobre a questão da embriaguez e a sua tentativa de controle no império português, ver: Lucas Endrigo Bruzoni Avelar, *A moderação em excesso: estudo sobre a história das bebidas na sociedade colonial*, Dissertação de Mestrado, PPGH-USP, São Paulo, 2011. Conferir ainda: João Azevedo Fernandes, *Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial*, Tese de Doutorado, UFF, 2004.

15 DHBN, volume XLV, 1944, p.329-330

em todo Estado do Brasil.¹⁶ Dom João IV, insatisfeito com a “omissão e descuido” na execução das ordens de Telles da Silva e pressionado pelos representantes da Companhia Geral de Comércio do Brasil (criada alguns meses antes), ordenou que o estatuto da Companhia fosse seguido à risca, sobretudo o capítulo XXXV:

Que por ser em grande dano do estanco dos vinhos, fazer-se e vender-se em todo o Estado do Brasil, vinho de mel, e aguardente do açúcar, e cachaça, e estar mandado por Vossa Majestade, que se não faça, nem venda, que de novo se proíba com graves penas, mandando ao Governador e Capitães mores as executem, guardando-se as ordens que sobre esta matéria estão passadas.¹⁷

Havia duas exceções àquela proibição: os “negros dos engenhos” poderiam continuar a fazer e usar o “vinho de cachaça”, e a capitania de Pernambuco estava fora do raio de ação da provisão, decisão que evitaria a insatisfação do senhorio pró-lusitano.¹⁸ Entretanto, o fim do monopólio da Companhia Geral sobre a comercialização do vinho, em 1654, não ajudou a diminuir as queixas dos importadores da bebida. Segundo Alencastro, afetados pela concorrência da jeribita, eles imputavam sobre ela a culpa da rebeldia dos escravos que fugiam para os quilombos.¹⁹ Nesse sentido, uma década

16 Luís da Câmara Cascudo, *Prelúdio da Cachaça: etnografia, história e sociologia da aguardente no Brasil*, Rio de Janeiro, IAA, 1968, p. 27. Do mesmo autor ver também: *História da alimentação no Brasil*, São Paulo, Global, 2011, sobretudo o capítulo intitulado *As bebidas no Brasil*.

17 Instituição da Companhia Geral do Estado do Brasil de 10 de março de 1649, *Colecção Chronológica da Legislação Portuguesa 1648 a 1656* (CCLP), disponível em: <http://iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=100&id_obra=63&pagina=117>. Acesso em: 3 nov. 2015.

18 CCLP, Carta régia de 13 de setembro de 1649, disponível em http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verlivro.php?id_parte=100&id_obra=63, p.49. Acesso em: 1 nov. 2015. p. 50. Luís Felipe de Alencastro, *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, p. 315. De forma resumida, após a sua criação, a Companhia Geral de Comércio passou a possuir o monopólio comercial de alguns produtos, dentre os quais o vinho. Grande concorrente dessa bebida importadas do reino, a cachaça se apresentava como uma ameaça à arrecadação dos direitos da comercialização do vinho, gerando insatisfações dos sócios da Companhia Geral e, conseqüentemente, da Coroa portuguesa. Após 1654 a Companhia passou a manter o monopólio sobre o Pau-Brasil, mas ainda assim as querelas em torno da aguardente permaneceram. Mais adiante serão discutidas vantagens que a cachaça possuía em relação ao vinho tanto no Brasil quanto em Angola. Para um estudo mais aprofundado sobre a Companhia de Comércio do Brasil, ver: a obra de Leonor Freire da Costa, *O transporte no Atlântico e a Companhia Geral do Comércio do Brasil (1580-1663)*, vols. 1 e 2, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2002. Ver também: Charles R. Boxer, Padre Antonio Vieira, S. J., and the institution of the Brasil Company in 1649, *Hispanic American Historical Review*, vol. 29, 1949, p. 474-497 e ainda Gustavo de Freitas, “A companhia geral do comércio do Brasil (1649-1720): subsídios para a História econômica de Portugal e do Brasil”, *Revista de História*, volume III, São Paulo, 1951.

19 Alencastro, *O trato dos viventes*, p. 316.

após a proibição o governador geral Francisco Barreto Meneses lançou um bando no qual mandava que

nenhuma pessoa de qualquer qualidade e condição que seja faça aguardente, cachaça, nem venda tais bebidas em toda a Capitania com pena de que achan-do-se que a faz e vende, e tem em seu poder ou casa em qualquer outra parte pagarão duzentos mil réis a metade para o denunciador e outra parte para as obras da cadeia desta cidade e será degredado por dois anos para Angola, e sendo pobre será açoitado pelas ruas públicas e degredado por seis anos para o referido reino [...].²⁰

Contudo, em 1661 Dom Afonso VI, certamente impulsionado pela revolta eclodida um ano antes na freguesia de São Gonçalo, conhecida zona produtora da bebida na capitania do Rio de Janeiro, suprimiu a provisão de 1649.²¹ A partir de então, a aguardente voltaria a ser produzida, comerciada e consumida legalmente em todo o Estado do Brasil. Sua introdução em Angola se consolidaria e ganharia cada vez mais espaço naquele mercado, pelo menos até nova proibição em 1679. Cabe agora analisar as reivindicações impulsionadas por ela, destacando o papel desempenhado por Dom João de Lencastre, que entre o Reino de Angola e o Estado do Brasil foi governador de 1689 a 1702.

A proibição de 1679 e seus ecos Atlânticos

No final da década de 1670, a aguardente produzida no Brasil e exportada para o Reino de Angola foi protagonista da correspondência entre o então governador daquela praça e o príncipe regente de Portugal, Dom Pedro II. Mais precisamente, esta bebida, proveniente da cana e chamada também jeribita, foi alvo de um controverso episódio que culminaria na proibição do seu comércio no Atlântico Sul em 1679.²²

20 AHU, Luisa da Fonseca, caixa 15 documento 1740, “Bando que mandou lançar o governador Francisco Barreto sobre a proibição de vender aguardente, vinho de mel ou cachaça (cópia)”.

21 Cascudo, *O prelúdio da cachaça...*, p. 27. Alencastro, *O trato dos viventes*, p. 316-317. O motim ficou conhecido pela historiografia como Revolta da Cachaça. Para mais, ver: Antonio Filipe R. Caetano, *Entre a sombra e o sol: a revolta da cachaça, a freguesia de São Gonçalo de Amarante e a crise política fluminense (Rio de Janeiro, 1640-1667)*, Dissertação de Mestrado, UFF, 2003. Do mesmo autor, ver também: *Entre drogas e cachaças: a política colonial e as tensões na América portuguesa (1640-710)*, Maceió, Ed. UFAL, 2009. Sobre as controvérsias em torno da aguardente no Rio de Janeiro ver Charles R. Boxer, *Salvador Correia de Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1686)*, São Paulo, Editora Nacional/EDUSP, 1973. Sobre tudo o capítulo VII, ‘Capitão General do Sul’.

22 Uma recente dissertação de mestrado aborda sob diversos aspectos a proibição da cachaça no Atlântico sul. Raphael Martins Ricardo, *A cachaça nos dois lados do Atlântico: produção, comércio e proibição (1640-1695)*, Dissertação de Mestrado, Unesp, 2014.

Em meados de 1678, Ayres de Saldanha enviou uma missiva ao Conselho Ultramarino dando conta das desordens que encontrara ali. Segundo ele, havia

doze ou treze anos que se introduziu navegarem-se para aquela Praça uma bebida a que chamam aguardente do Brasil que se faz naquele estado, e é de tão péssima qualidade, que o uso dela tem causado grandíssimos danos naquele Reino, e nele se tem visto procederem mortes repentinas assim de escravos como de homens brancos; experimentando-se que este prejuízo é maior nos que vão de novo aquela conquista ficam sendo quase inúteis os socorros que Vossa Alteza a ela manda para sua defesa e dos soldados que levava em sua companhia, e se acha que a maior parte dos que faltam morreram de enfermidade procedidas do uso daquela bebida [...].²³

O alarde dos moradores dali e os inúmeros pedidos que fizeram para o dito governador proibir a jeribita o impulsionaram a escrever para o Conselho, já que acreditava que a suspensão da entrada daquela bebida em Angola só teria efeito se a lei fosse publicada primeiramente no Brasil.²⁴ Apoiado em Lisboa pelo Provedor da Fazenda e pelos conselheiros, Ayres de Saldanha teve a sua requisição deferida por Dom Pedro II, que em 8 de abril de 1679 fez publicar no Brasil e em Angola uma provisão em forma de lei informando que

tendo respeito ao grande dano que tem causado no Reino de Angola a bebida que para ele se navega do Estado do Brasil, de anos a esta parte, a que chamam aguardente e ser ocasião de muitas mortes e enfermidades diminuindo-se com isto os socorros que vão para aquele Reino, e ser conveniente ao meu serviço sustar este dano com o remédio mais pronto, e tendo consideração ao que sobre esta matéria me escreveu o governador Ayres de Saldanha e Menezes, e

23 AHU, Códices 554, fl.21.

24 Dando um salto no tempo e espaço, em 1735, no Brasil, Luís Gomes Ferreira publicou em seu famoso *Erário Mineral* – um dos primeiros tratados brasileiros de medicina – sobre os efeitos do uso da aguardente da cana sobre a população das Minas. Experiente cirurgião barbeiro apresenta argumentos similares ao do governador Ayres de Saldanha, ao afirmar que: “em todo o tempo que tenho assistido nestas Minas, não há coisa alguma nelas que seja mais prejudicial à saúde, assim de pretos como de brancos, como é a dita aguardente, ou por outro nome, e bem próprio, cachaça, pois ordinariamente, quando queremos afirmar que uma coisa não presta para nada dizemos que é uma ‘cachaça’. Esta tem sido a causa de morrerem inumeráveis escravos e também bastantes brancos, irremediavelmente [...]”. Luís Gomes Ferreira, *Erário mineral*, organização de Júnia Ferreira Furtado, Belo Horizonte/Rio de Janeiro, Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais/Fundação Oswaldo Cruz, 2002.

resposta do Procurador da minha Fazenda a quem se deu vista, hei por bem de proibir o uso das ditas aguardentes no Reino de Angola [...].²⁵

Como afirmou José Curto, entre meados da década de 1660 e 1670 a ascendente importação da aguardente da cana no porto de Luanda e o seu uso crescente na aquisição de escravos acabou por transformá-la em alvo de ataques, como o narrado acima.²⁶ Porém, os acontecimentos desenrolados nas décadas seguintes demonstrariam o pouco efeito surtido por esta provisão. A cachaça, como é comumente conhecida nos dias atuais, e que aqui será usada como sinônimo para aguardente e jeribita, já havia caído no gosto dos negociantes e consumidores em Angola e enchiam os porões dos tumbeiros que atravessavam o Atlântico para movimentar o tráfico de escravos na África Central. A longa reivindicação feita pela Câmara de Luanda em 1689, endossada por Lencastre daquele Reino daria corpo à proposta de anular a proibição lançada dez anos antes.

Natural da Vila de Aveiras – Portugal –, Dom João de Lencastre é o segundo filho de Dom Rodrigo de Lencastre – Comendador de Coruche – e Dona Ignez de Noronha.²⁷ Iniciado na Ordem de São Domingos, onde chegou a ser pupilo, logo decidiu seguir o caminho das armas e lutar nas guerras contra Castela. Aos 15 anos estava em campanha militar, servindo a Coroa portuguesa desde “15 de Maio de 1662 até 18 de Março de 1686”.²⁸ Durante os primeiros seis anos esteve na província do Alentejo, no posto de “capitão da Infantaria, capitão dos cavalos arcabuzeiros e de couraças”, além ter sido o capitão das guardas do Marquês de Marialva.²⁹ De todas as campanhas que participou, teve um maior destaque na Batalha do Ameixial e na de Montes Claros³⁰, tendo ganhado

25 AHU, Avulsos Angola, caixa 13, documento 97, “Cópia da Provisão de 8 de Abril de 1679”. A mesma cópia está presente no fundo *Luiza da Fonseca* do Projeto Resgate, caixa 28, documento 3413.

26 José C. Curto, *Enslaving Spirits: the portuguese-brazilian alcohol trade at Luanda and its Hinterland, c. 1550-1830*, Leiden/Boston, Brill, 2003, p. 73

27 A narrativa biográfica feita neste parágrafo acompanha o estudo genealógico de Antonio Caetano de Sousa, *História genealógica da Casa Real Portuguesa: desde sua origem até o presente, com as famílias ilustres, que precedem dos reys e dos sereníssimos duques de Bragança*. Lisboa, Regia Officina Sylviana e Academia Real, tomo XI, 1745, sobretudo o capítulo XXXIII.

28 Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Registo Geral das Mercês de Dom Pedro II, livro 4, fl. 251.

29 Idem. Sobre essa relação de Lencastre e Marialva, Caetano de Sousa conta que o irmão mais velho de Dom João de Lencastre, Lourenço de Lencastre, casou com Dona Isabel de Menezes, filha de Antonio Luiz de Menezes, I Marquês de Marialva. Sousa, *História genealógica...*, tomo XI, p. 341.

30 Segundo Fernando Dores Costa, os anos entre 1657 e 1665 foram repletos de campanhas vitoriosas sucessivas para os portugueses e, portanto, decisivos para o rumo da guerra. A batalha de Montes Claros foi o golpe final para as forças militares castelhanas, expondo o seu esgotamento e contribuindo para a celebração oficial da paz em 1668. Ver: Fernando Dores Costa, *A guerra da Restauração (1641-1668)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2004, p. 81-99.

duas feridas de espada na última, ajudando a assegurar a vitória contra os castelhanos “e lustrando-a com o seu sangue”³¹. Segundo Maria de Fátima Gouvêa, as batalhas vivenciadas por esses homens, durante a guerra da Restauração, proporcionaram a formação de redes clientelares que eventualmente extrapolaram os limites do centro e se espalharam pelas periferias do Império Português.³² Ademais, as quase duas décadas de conflito constituíram um importante espaço de recrutamento de homens que assumiriam, mais tarde, postos governativos no ultramar: ao longo dos séculos XVII e XVIII a experiência militar se apresentou como um elemento distintivo na escolha dos vice-reis, governadores gerais, governadores das capitanias ou mesmo dos capitães-mores.³³

Dom João de Lencastre atendia, portanto, aos critérios do primeiro grupo descrito acima. Como capitão da Infantaria, capitão dos cavalos e capitão da guarda do Marquês de Marialva acumulou reconhecida experiência militar que, somada ao seu estatuto de “filho da primeira nobreza”, tornava-o num bom candidato aos governos do império. Nomeado Governador e Capitão Geral do Reino de Angola em 27 de março de 1688, Lencastre já era casado na altura com D. Maria Teresa de Portugal. Essa aliança matrimonial o permitiu criar um laço familiar com Dom Pedro de Almeida – sogro – e Dom Roque da Costa Barreto – concunhado –, ambos governadores de Pernambuco durante a década de 1670. Some-se a essas conexões familiares o seu primo por casamento, Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho, que assumiu o governo de Pernambuco (1689-1690) e antecedeu Lencastre como governador geral do Brasil.³⁴ Desta maneira, ele iniciou sua carreira governativa naquela importante praça não alheio às questões que permeavam o comércio da cachaça no Atlântico Sul.

31 Dom João de Lencastre também participou das campanhas de Jerumenha, recuperação da cidade de Évora e sítio e rendimento da praça de Valência de Alcântara. ANTT, Chancelaria Régia de Dom Pedro II, livro 34, fl.58.

32 Maria de Fátima Gouvêa, *Conexões imperiais: oficiais régios no Brasil e Angola (c.1680-1730)*. In: Maria Fernanda Bicalho e Vera Lúcia Ferlini (Org.), *Modos de Governar: ideias e práticas políticas no império português (séculos XVI a XIX)*, São Paulo, Alameda, 2005, p. 179-197.

33 Mafalda Soares da Cunha e Nuno Gonçalo Monteiro, *Governadores e capitães mores do Império atlântico português nos séculos XVII e XVIII*. In: Nuno G. F. Monteiro, Pedro Cardim e Mafalda Soares da Cunha (Org.), *Optima Pars: elites ibero-americanas do Antigo Regime*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2005, p.191-242. Cf. Mafalda Soares da Cunha, *Redes sociais e decisão política no recrutamento dos governantes das conquistas* in João Fragozo e Maria de Fátima Gouvêa (Org.), *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVII e XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010, p.117-154.

34 Câmara Coutinho casou-se em 1674 com D. Constança de Portugal, filha de Luís da Silva Tello e Meneses, II conde de Aveiras e prima de D. João de Lencastre. Maria de Fátima Gouvêa, Gabriel Frazão e Marília N. dos Santos, “Redes de poder e conhecimento na governação do império português, 1688-1735”, *Topoi*, Revista de História, v. 5, n. 8, 2004, p. 96-137; Sobre Câmara Coutinho, ver: Marília Nogueira dos Santos, *Escrevendo cartas, governando o império: A correspondência de Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho no ultramar português (1690-1702)*, Dissertação de Mestrado, UFF, 2007.

No início de fevereiro de 1689, os oficiais da Câmara de Luanda enviaram uma proposta a Dom João de Lencastre após uma década da provisão que proibiu o comércio da jeribita entre o Brasil e Angola. Os camaristas alegavam que as rendas daquela instituição estavam prejudicadas, pois “da entrada da aguardente tinha esta Câmara por pipa certa porção para ajuda das dez pipas que a mesma Câmara faz cada ano”.³⁵ Estavam, segundo eles, impossibilitados de arcar com as despesas públicas e, por isso, pediam que Lencastre intercedesse em prol da revogação da provisão. Para somar aos seus argumentos alegavam que a avaliação de Ayres de Saldanha foi errada ao considerar que a aguardente tinha sido a causa da morte de alguns homens da Infantaria, porque “não há dúvida que se usar desta bebida com excesso junto com o calor do sol e malignidade do clima tudo junto descompunha a natureza, especialmente aos naturais da Ilha da Madeira que são por natureza mais débeis”.³⁶ Vale ressaltar que dos 500 homens que acompanharam Ayres de Saldanha até Angola, cerca de 200 vinham da ilha, segundo os próprios oficiais. Além do mais, os camaristas afirmavam que, apesar da provisão régia, a jeribita nunca deixou de chegar àquele reino. Em suas palavras

em particular sempre se entrou como se não houvera a dita proibição porque os navios que traziam usavam de várias cautelas descarregando-os nas enseadas da costa sem se lhe poder impedir com que nesta cidade se achava sempre tanta ou maior quantidade do que vinha antes da proibição e sempre se vendiam oculta ou publicamente e se beberam sem se experimentar o dano que o senhor Ayres Saldanha entendeu [...] ³⁷

José Curto, ao analisar na sua obra as dimensões quantitativas do comércio luso-brasileiro do álcool em Luanda e o seu papel no tráfico de escravos neste porto e na sua hinterlândia, afirma que após 1679 a quantidade de aguardente brasileira importada era inversamente proporcional à demanda por ela.³⁸ A cachaça, que havia caído no gosto dos comerciantes de escravos em Angola por ser mais adocicada tanto em sabor quanto em preço – custando em geral até três vezes menos do que as ácidas bebidas vindas de Portugal –, havia se tornado uma peça chave para o tráfico de escravos na região. Entretanto,

35 AHU, Avulsos Angola, caixa 13, documento 97.

36 Idem.

37 Idem.

38 José Curto, *Eslaving Spirits...* p. 77. Segundo Russel-Wood, hinterlândia “implica em uma distância maior, mas em uma continuidade territorial com o ponto nuclear de referência e a ‘hinterland’, assim como um relacionamento - cobrindo o espectro de frágil a forte - a ser definido entre os dois”. A. J. R. Russel-Wood, *Centros e Periferias no mundo luso brasileiro, 1500-1808*, Revista Brasileira de História, vol.18, n.36, 1998. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01881998000200010&lng=en&nrm=iso. ISSN 0102-0188. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01881998000200010>. Acesso em 29/09/2017.

nos anos posteriores à provisão, o que se experimentou foi um grande aumento no valor da pipa da jeribita – entre 50 e 60 mil réis no litoral e ainda mais no interior. A bebida continuava entrando naquele Reino pelas mãos dos traficantes de escravos vindos do Brasil e oficiais régios de vários escalões, que muitas vezes acobertavam a entrada dela na cidade ou envolviam-se diretamente no comércio ilegal.³⁹ Vale ressaltar que os próprios oficiais da Câmara trataram de reportar tais problemas ao governador, enfatizando que

na verdade o cumprimento da dita provisão é em e notável prejuízo do negócio do comércio do resgate do sertão e em grande diminuição dos direitos reais e também dos miseráveis homens do mar no granjeio de seu remédio e da sua vida porque sendo a aguardente do Brasil o principal gênero com que se resgatam quantidade de escravos nos confins do Congo, nos Dembos e em outras partes do sertão, como valia barata antes da proibição todos compravam e todos a pouco custo resgatavam peças com que se remediavam que não podiam fazer depois da dita proibição porque como os mestres descarregavam a aguardente das enseadas da costa e com cautela a vendiam aos mascates atravessadores e revendo-os estes a não dava senão por preço muito subido que para o resgate não tinha nenhuma conta com que nesta parte parou o comércio e negócio e também o rendimento dos direitos com que toda aguardente entra [...]⁴⁰

Endossando a proposta da Câmara, Lencastre enviou uma missiva ao Conselho Ultramarino em 23 de fevereiro do mesmo ano. Nela tratou de narrar tudo o que lhe foi proposto pelos camaristas e justificou que, apesar de achar a causa justa, não poderia ele deferi-la “em razão de estar proibida a dita aguardente por provisão de Vossa Majestade”.⁴¹ Ademais e acompanhando o depoimento dos oficiais, advertia que

por ter mostrado a experiência que nenhum meio é bastante para a deixarem de trazer os Navios que do Brasil navegam para este Reino, e se comerciar com ela nele, resultando deste particular vários inconvenientes, tanto em se violar a Lei, como em se restringir o negocio, usando somente dele quem as pode livrar da execução com as mandar tirar fora da barra, de que procede clamar o povo em razão de as reputarem por mais subido preço as pessoas que por esta causa se expõem ao risco de as perderem [...].⁴²

39 Idem, p. 78-80.

40 AHU, Avulsos Angola, caixa 13, documento 97, “Traslado da proposta feita ao governador o senhor Dom João de Lencastre pelos oficiais da Câmara sobre a entrada das águas ardentes e da resposta do dito governador”.

41 AHU, Avulsos Angola, caixa 13, documento 97.

42 Idem.

Interessado na rápida revogação da lei de 1679, perante o rei e seu conselho Dom João de Lencastre assumiu um argumento próprio ao Antigo Regime, assentado no pressuposto do “bem comum”. Porém, ele estava certamente interessado no proveito direto que tiraria caso os navios pudessem encher os seus porões de aguardente no torna-viagem do Brasil. Como afirma Roquinaldo Ferreira, governadores e outros agentes régios procuravam tirar vantagem do cargo e defender seus negócios particulares tão logo pisavam em solo africano, e Lencastre não se apresentou como exceção à regra.⁴³ Além de ter negócios com um próspero mercador português, João Macedo de Claris, conhecido como contrabandista de aguardente e responsável pela entrada de 20 barris de aguardente em 1689, o dito governador envolveu-se num episódio controverso ainda nesse mesmo ano.⁴⁴ Como narra Curto, ao saber da chegada da embarcação de Sousa e Benevides carregada de jeribita, Lencastre procurou apreender imediatamente o navio e sua carga, agindo dentro da norma. Entretanto, não tardou para o carregamento ser retirado da embarcação e enviado para o estabelecimento do contrabandista em questão.⁴⁵ Portanto, se por um lado Dom João de Lencastre assumia o discurso de obediência e submissão à coroa portuguesa, nas suas práticas ele estava longe de agradar apenas as vontades do rei.

Apesar das súplicas feitas por ele, pela Câmara de Luanda e também pelo Ouvidor geral daquele Reino, os pareceres dos conselheiros não foram unânimes quanto a questão. Embora entre os cinco conselheiros apenas um tenha se declarado inteiramente contra a extinção da lei de 1679, os outros se diferenciaram quanto a maneira de suspendê-la. Coube, por fim, o aconselhamento ao rei para que mandasse averiguar as enfermidades e mortes e “no caso que se não julgassem por tão prejudiciais e danosas estas aguardentes da terra”, poderia permitir o comércio livremente, “a respeito dos direitos que a fazenda Real lhes podia impor”. Se a conclusão fosse contrária, afirmava, então ficaria mantida a dita proibição.⁴⁶

Em dezembro de 1689, Dom Pedro II enviou uma resposta às propostas que reiterava o que havia dito uma década antes: a introdução da bebida do Brasil naquelas partes continuaria suspensa.⁴⁷ Apesar da derrota, as reivindicações continuaram na década seguinte. Nas terras brasílicas a proibição também fazia ecoar seus desagrados. A Câmara da Bahia, por exemplo, enviou uma carta ao rei em 1690 dando conta que a

43 Roquinaldo Ferreira, “Dinâmica do comércio intracolônia: Geribitas, panos asiáticos e guerra no tráfico angolano de escravos (século XVIII)” in João Fragoso, Maria Fernanda Bicalho e Maria de Fátima Gouvêa (Org.), *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

44 Virginia Rau, O “Livro de Razão” de António Coelho Guerreiro. Lisbon, 1956. p. 52

45 Curto, *Enslaving spirits*, p. 79.

46 AHU, Avulsos Angola, caixa 13, documento 97.

47 AHU, Códices 545, fl. 48.

maior parte dos moradores de Salvador e do recôncavo viviam da aguardente, com a qual também pagavam os escravos que trabalhavam em suas lavouras, além de serem usadas para facilitar na “condução dos negros”. E que isso, somado à ruína de muitos engenhos por causa do baixo preço do açúcar e aos pesados tributos impostos sobre o povo para o sustento da Infantaria, tornava todos “pobríssimos”, tirando “os mantos as viúvas, as donzelas as saias, e a todos a capa”.⁴⁸ Mais diretos que os camaristas de Luanda, os representantes baianos – muito bem informados da situação no outro lado do oceano – expuseram os principais interessados na proibição:

persuadidos de muito poucos homens de negócio que metem os vinhos do reino naquela praça, e como lhe faltam estes interesses procura a sua ambição a nossa ruína e sem reparar no grande dano que fazem a todo este Estado solicitam a proibição das aguardentes para assim serem mais certos os seus interesses que hão de achar na venda dos vinhos [...].⁴⁹

Nesse mesmo ano, um certo José Barbosa Leal, em Luanda, escreveu uma missiva a Dom Pedro II para expor os prejuízos que a lei de 1679 imputava sobre o Reino de Angola e o Brasil. Segundo ele, a aguardente vinha “do mel que lança de si o açúcar antes de purificar-se, sendo de natureza saudável e proveitosa”, também aplicada em “chagas e outras enfermidades”.⁵⁰ Denunciava ainda que, por vezes, a bebida fora adulterada por alguns soldados, que vendiam uma mistura com pimentos e água salgada aos negros, mas que tal prática deixara de acontecer desde a proibição. A queixa dele, morador em Angola por 24 anos, seguia ao que fora apresentado pelas Câmaras da Bahia e de Luanda:

Aquela água ardente era o gênero que em Angola dava maior ganho, por os negros a apreciarem muito, dando, portanto, lucro não só aos portugueses que aí estavam, como aos que a enviavam do Brasil. Faltando os navios que a transportavam a Angola diminuiria a saída dos escravos e, conseqüentemente, os rendimentos que dos seus direitos tinha a fazenda real, escasseando também o que da Europa e do Brasil era necessário aos que ali viviam.⁵¹

Seu prognóstico também era o mais pessimista possível: os navios deixariam de ir para aquele porto, a exportação dos escravos cessaria e os rendimentos reais diminuiriam, ficando a infantaria sem a manutenção necessária.

48 Documentos Históricos da Câmara de Salvador, Cartas do Senado, volume 3, p. 94-96.

49 Idem.

50 Virginia Rau, Maria Fernanda Gomes Silva, *Manuscritos da Casa de Cadaval Respeitantes ao Brasil*, volume 1, Lisboa, Acta Universitatis Coimbrigens, documento 429.

51 Idem.

Apesar das reivindicações feitas pelos oficiais em Salvador ou por Barbosa Leal em Luanda, a decisão régia não foi alterada. O comércio da aguardente entre Angola e o Brasil permanecia proibido. Apenas em 1695, quando Lencastre já era governador geral do Brasil, a questão ficaria finalmente resolvida. O ponto de viragem oficial, tudo indica, foi a certidão feita por alguns médicos em Luanda comprovando que o uso da aguardente não causava nenhum dano à saúde, sendo antes de tudo um remédio para algumas enfermidades. Esse discurso sobre os benefícios do uso da aguardente (ou outras bebidas alcóolicas) não era algo novo nas práticas de cura. E continuou a ser apropriado no século XVIII.

Em Portugal, a aguardente da uva era receitada pelo médico de D. João V para dissipar flatos, alentar os espíritos, facilitar a circulação, dentro outros.⁵² No Brasil, os boticários mineiros costumavam receitar a cachaça como alimento ideal para os que trabalhassem em ambientes insalubres.⁵³ Para além disso, Alencastro chama atenção o fato do vinho português nunca ter conseguido ganhar espaço no mercado angolano, ao passo que o espraçamento da jeribita na região ajudou inclusive a afugentar os negociantes de bebidas espanhóis que tentavam se estabelecer ali. Certamente, todos esses fatores somados à pressão contínua dos negociantes brasileiros, luandenses e também portugueses contribuíram para tal desfecho. Para a coroa portuguesa, portanto, tornava-se mais rentável agora manter um contrato devidamente legalizado sobre a aguardente do Brasil do que proibi-la.⁵⁴ A partir de então ficou permitido

que se naveguem para o Reino de Angola as águas ardentes desse Estado, sem embargo das Provisões, e ordens que se passaram em contrário; com declaração que de cada pipa da dita água ardente que sair dos Portos do Brasil se pagará nele por saída de subsídio mil e seiscentos réis; e no Reino de Angola por entrada outros mil e seiscentos réis [...] ⁵⁵

Disfarçado pelo discurso dos supostos males causados pela aguardente da cana, o fator econômico parece ter sido a locomotiva da proibição vigente entre 1679 e 1695. Isso não quer dizer que os excessos não fossem cometidos, as confusões, os alardes e as mortes. As repetidas ocorrências nos documentos dos mais diversos fundos parecem não deixar dúvida quanto a isso. Entretanto, o que se quer ponderar aqui é a apropriação dessas queixas e testemunhos por aqueles que se beneficiariam das dúvidas atribuídas à jeribita. Do outro lado, aqueles que reivindicaram o término da proibição também tinham

52 Figueiredo, *Águas Ardentes*... p. 37.

53 Idem, p. 38.

54 Alencastro, *Trato dos Videntes*, p. 321.

55 Arquivo da Universidade de Coimbra, Coleção Conde dos Arcos, Livro de Governo da Baía (1672-1720), fls. 31-31v.

interesses próprios: os oficiais de ambas as Câmaras, em geral homens de negócio envolvidos com a produção e exportação da cachaça de um lado do Atlântico, ou com sua importação e troca por escravos nos sertões angolanos do outro.⁵⁶ E Dom João de Lencastre, que soube equilibrar no seu discurso sua posição enquanto vassalo, submisso e obediente às decisões régias, e seus próprios interesses no comércio dos escravos.

Nos últimos anos, inúmeros trabalhos vêm destacando a ação de um indivíduo, ou mesmo de um grupo de indivíduos, com intuito de perceber minúcias da relação entre ele e a sociedade na qual está inserido.⁵⁷ O mesmo sujeito poderia desempenhar diversos papéis sociais e com isso estabelecer os mais variados vínculos, inserindo-se em várias redes sociais e de poder. Ressalte-se aqui o papel preponderante dos cargos governativos na constituição dessas redes, que envolviam relações políticas e também questões socioeconômicas. Não obstante às suas obrigações, os governadores construíam trajetórias próprias, formando sua rede de relações e interesse nos espaços em que permaneciam por pelo menos três anos. Fundamental para o desfecho dos problemas em torno da proibição do trato da cachaça, Dom João de Lencastre soube muito bem coadunar seus negócios individuais, certamente envolvido com o tráfico de escravos, e seu papel desempenhado enquanto oficial régio. Típico homem ultramarino, para “roubar” a expressão de Alencastro, soube fazer a sua carreira entre os governos de Angola e do Brasil, onde permaneceu por 13 anos quase consecutivos à frente das “galinhas dos ovos de ouro” do Império português.

Fontes Manuscritas

Arquivo da Universidade de Coimbra

Coleção Conde dos Arcos, Livro de Governo da Baía (1672-1720)

Arquivo Histórico Ultramarino

Avulsos Angola

Caixa 13, documento 97

Códices Angola 545, 554

Projeto Resgate, Luisa da Fonseca (Bahia)

56 Cf. Charles Boxer, *Portuguese society in the tropics: the municipal councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda (1510-1800)*, Madison and Milwaukee, The university of Wisconsin press, 1965.

57 Deve-se coroar sobretudo os diversos trabalhos de Maria de Fátima Gouvêa. Cf. Maria de Fátima Gouvêa, “Redes governativas portuguesas e centralidades régias no mundo português, c.1680-1730”. In: João Fragoso e Maria de Fátima Gouvêa, *Na trama das redes: política e negócios no Império português, séculos XVI-XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010, p. 155-202.

Caixa 15, documento 1740

Caixa 28, documento 3413

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Chancelaria Régia de Dom Pedro II, livro 34, fl.58

Registo Geral das Mercês de Dom Pedro II, livro 4, fl. 251.

Fontes Impressas

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982.

Colecção Chronológica da Legislação Portuguesa 1648 a 1656. Disponível em: < http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/verobra.php?id_obra=63>.

Documentos Históricos da Biblioteca Nacional, vols. VII, XVI, XXXII, LIII e LXV.

Documentos Históricos da Câmara de Salvador, Cartas do Senado, volume 3.

FERREIRA, Luís Gomes. *Erário mineral*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro; Centro de Estudos Históricos e Culturais; Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2002.

RAU, Virginia. O “*Livro de Razão*” de António Coelho Guerreiro. Lisboa, 1956.

RAU, Virginia. Silva, Maria Fernanda Gomes. *Manuscritos da Casa de Cadaval Respeitantes ao Brasil*, v. 1, Lisboa, Acta Universitatis Coimbragens.

SOUSA, Antonio Caetano de, *História genealógica da Casa Real Portuguesa*: desde sua origem até o presente, com as famílias ilustres, que precedem dos reys e dos sereníssimos duques de Bragança. Lisboa, Regia Officina Sylviana e Academia Real, tomo XI, 1745.

Referências

ALENCASTRO, Luís Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

AVELAR, Lucas Endrigo Bruzoni. *A moderação em excesso: estudo sobre a história das bebidas na sociedade colonial*. 2011. 153 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

BOXER, Charles R. *Portuguese society in the tropics: the municipal councils of Goa, Macao, Bahia and Luanda (1510-1800)*. Madison: The University of Wisconsin press, 1965.

BOXER, Charles R. Padre Antonio Vieira, S. J., and the institution of the Brasil Company in 1649. *Hispanic American Historical Review*, Durham, v. 29, p. 474-497, 1949

BOXER, Charles R. Salvador Correia de Sá e a luta pelo Brasil e Angola (1602-1686), São Paulo, Editora Nacional/EDUSP, 1973.

CAETANO, Antonio Filipe R. *Entre a sombra e o sol: a revolta da cachaça, a freguesia de São Gonçalo de Amarante e a crise política fluminense* (Rio de Janeiro, 1640-1667). 2003. 240 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2003.

CAETANO, Antonio Filipe R. *Entre drogas e cachaças: a política colonial e as tensões na América portuguesa* (1640-710). Maceió: Ed. UFAL, 2009.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Prelúdio da Cachaça: etnografia, história e sociologia da aguardente no Brasil*. Rio de Janeiro: IAA, 1968.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História da alimentação no Brasil*. São Paulo: Global, 2011.

COSTA, Fernando Soares. *A guerra da Restauração* (1641-1668). Lisboa: Livros Horizonte, 2004. p. 81-99.

COSTA, Leonor Freire da. *O transporte no Atlântico e a Companhia Geral do Comércio do Brasil* (1580-1663). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2002. v. 1 e 2.

CUNHA, Mafalda Soares da. Redes sociais e decisão política no recrutamento dos governantes das conquistas. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 117-154.

CUNHA, Mafalda Soares da; GONÇALO, Monteiro, Nuno. Governadores e capitães mores do Império atlântico português nos séculos XVII e XVIII. In: MONTEIRO, Nuno G. F; CARDIM, Pedro; CUNHA, Mafalda Soares da (Org.). *Optima Pars: elites ibero-americanas do Antigo Regime*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005. p. 191-242.

FERLINI, Vera. *Terra, trabalho e poder: o mundo dos engenhos no Nordeste colonial*. Bauru: Edusc, 2003.

Fernandes, João Azevedo. *Selvagens bebedeiras: álcool, embriaguez e contatos culturais no Brasil colonial*. 2004. 3386 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, UFF, 2004.

FERREIRA, Roquinaldo. Dinâmica do comércio intracolonial: Geribitas, panos asiáticos e guerra no tráfico angolano de escravos (século XVIII). In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa* (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FIGUEIREDO, Luciano R.; VENÂNCIO, Renato. Águas ardentes: o nascimento da cachaça. In: FIGUEIREDO, Luciano R. et al. *Cachaça, alquimia brasileira*. Rio de Janeiro: 19 Design, 2005.

FREITAS, Gustavo de. A companhia geral do comércio do Brasil (1649-1720): subsídios para a História econômica de Portugal e do Brasil. *Revista de História*, São Paulo, v. III, p. 307-328, 1951.

GOUVÊA, Maria de Fátima. Conexões imperiais: oficiais régios no Brasil e Angola (c.1680-1730). In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia (Org.). *Modos de governar: ideias e práticas políticas no império português (séculos XVI a XIX)*. São Paulo: Alameda, 2005. p. 179-197.

GOUVÊA, Maria de Fátima. Redes governativas portuguesas e centralidades régias no mundo português, c.1680-1730. In: FRAGOSO, João; GOUVÊS, Maria de Fátima. *Na trama das redes: política e negócios no Império português, séculos XVI-XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 155-202.

GOUVÊA, Maria de Fátima; FRAZÃO, Gabriel; SANTOS, Marília N. dos. Redes de poder e conhecimento na governação do império português, 1688-1735. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 8, p. 96-137, 2004.

MAURO, Frederic. *Portugal, o Brasil e o Atlântico (1570-1670)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

MOTT, Luiz. In vino veritas: vinho e aguardente no cotidiano dos sodomitas luso-brasileiros à época da Inquisição. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 10, p. 9-28, jan./jun. 2005.

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. 2005. 244 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.

RICARDO, Raphael Martins. *A cachaça nos dois lados do Atlântico: produção, comércio e proibição (1640-1695)*. 2014. 131 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2014.

SANTOS, Marília Nogueira dos. *Escrevendo cartas, governando o império: a correspondência de Antônio Luís Gonçalves da Câmara Coutinho no ultramar português (1690-1702)*. 2007. 267 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

SCARANO, Juliana. "Bebida alcoólica e sociedade colonial" in JANCSÓ, István e KANTOR, Íris (org.), *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, São Paulo, Hucitec/Edusp/Fapesp/Imprensa Oficial, 2001, pp. 467-483.

SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 34-35.

RUSSEL-WOOD, A. J. R., Centros e Periferias no mundo luso brasileiro, 1500-1808, *Revista Brasileira de História*, vol.18, n.36, 1998. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So102-01881998000200010&lng=en&nrm=iso. ISSN 0102-0188. <http://dx.doi.org/10.1590/So102-01881998000200010>.

Parte II

**ADMINISTRAÇÃO E AGENTES
NO ESPAÇO AMERICANO**

Entre a catequese e o cativoiro: notas sobre a administração das aldeias pelos jesuítas no século XVIII

No período que se estende de 1549 a 1759, os jesuítas foram os religiosos que mais se destacaram na catequese dos povos nativos das terras colonizadas pelos portugueses na América. Ao mesmo tempo, foram os que mais influenciaram ou buscaram influenciar a legislação referente à integração daqueles povos à sociedade colonial em formação. Com frequência, assumiram verdadeiro protagonismo na elaboração de propostas encaminhadas ao rei visando a adoção de determinadas medidas por meio da promulgação de leis, instruções e regulamentos.

Neste trabalho,¹ trago para discussão uma proposta de regimento das missões elaborada pelo provincial Manoel de Siqueira e encaminhada ao rei D. João V no ano de 1745. Este documento – pouco explorado pela historiografia² – constitui uma peça fun-

1 Apresentado no Workshop Internacional: “Escravidão, resistências e identidades: Investigações sobre o Brasil e o mundo Atlântico (sécs. XVI- XIX)”. Lisboa, Centro de História d’Aquém e d’Além-Mar, 19 e 20 de fevereiro de 2015. O texto original foi revisto e ampliado.

2 A principal referência à proposta do regimento de Manoel de Siqueira aparece em LEITE, Antônio Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 v. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950. Além de ir referida junto à produção literária atribuída ao provincial, no nono volume, consta também um breve comentário a seu respeito no quinto.

damental e de inestimável valor para a compreensão do pensamento inaciano acerca da catequese e de questões relacionadas à liberdade e à escravidão indígena no Brasil do século XVIII.³

No contexto colonial luso-brasileiro, a conversão dos povos nativos à religião cristã não se dava apenas no âmbito religioso. Envolvia, sobretudo, aspectos que podemos considerar como pertencentes à esfera cultural: hábitos, costumes e valores a eles associados. A conversão passava pela aceitação do modo de vida cristão, ou seja, europeu: moradia, vestimenta, relações familiares, divisão do tempo e das tarefas cotidianas etc. Havia, portanto, uma profunda imbricação entre catequese e colonização. Para os missionários, o exercício da catequese implicava no constante recurso a sanções seculares e proibições visando combater os hábitos nativos considerados incompatíveis com o cristianismo. Seu sucesso dependia de um controle efetivo sobre o modo de vida indígena, algo que não se mostrava fácil tendo em vista a própria dinâmica das sociedades nativas e a resistência ao processo de catequese.⁴

O regimento dado por D. João III a Tomé de Souza – quando da instituição do governo geral, em 1548 – determinava o fim das hostilidades aos índios que se mostrassem propensos à amizade com os portugueses e sugeria que estes vivessem em povoações separadas dos demais. O índio passaria a ser um importante aliado no processo de colonização, embora também representasse uma ameaça sempre que se opunha à dominação lusitana.⁵

Esta política ia ao encontro do intento missionário em manter um maior controle sobre os índios, reunindo-os em povoações nas quais estariam submetidos a uma rotina de constante vigilância e aprendizado. Tais povoações – chamadas na documentação colonial simplesmente de “aldeias” – propiciavam uma maior inserção dos religiosos no cotidiano indígena e favoreciam o exercício de uma autoridade de tipo paternalista baseada na alegada incapacidade ou inferioridade cultural indígena. Esta autoridade não seria exercida para que os índios aceitassem o cristianismo – algo que contradizia o ideal missionário dos jesuítas –, mas para que vivessem de modo cristão. Sua proverbial “inconstância” definia-os como sujeitos eternamente dependentes de coerção e ensino.⁶

3 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], Bahia, cx. 83, doc. 6808, Requerimento do padre da Companhia de Jesus Manoel de Siqueira ao rei (s/d).

4 Cf., por exemplo, MONTEIRO, John M., *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. Sobre a resistência indígena ao processo de catequese, veja, entre outros, VAINFAS, Ronaldo, *A Heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

5 Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro [RIHGB], LXI, p. 39-57, Regimento de 17 de dezembro de 1548 do Governador Geral do Brasil.

6 Sobre o tema da inconstância indígena, veja o excelente ensaio de VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, “O már-

Os primeiros ensaios dessa estratégia colonial e missionária foram realizados pelos jesuítas na década de 1550, pouco após sua instalação na colônia. As aldeias – fundadas com o apoio das autoridades civis – contribuíram para o sucesso da fixação lusitana em diferentes regiões. Do ponto de vista indígena, a vida nas aldeias poderia representar uma maior possibilidade de negociação, aliança ou, até mesmo, resistência, dependendo de cada contexto.⁷

Apesar do sucesso inicial desta estratégia, a gestão das aldeias passava por diversas questões que ocasionavam frequentes desentendimentos entre religiosos, autoridades civis e colonos.⁸ A busca por uma melhor regulamentação desta matéria redundou em uma longa série de leis, alvarás, provisões e ordens régias editadas até o fim do período colonial.⁹ Como afirma a antropóloga Beatriz Perrone-Moisés:

A administração das aldeias é objeto de muitas discussões e um dos pontos em que se encontra, realmente, uma grande oscilação. Na pessoa dos administradores das aldeias, encontram-se investidos os dois grandes motivos de toda a colonização, marcados, na prática, pela contradição; a conversão e civilização dos índios e sua utilização como mão-de-obra essencial.¹⁰

more e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, in: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. Cf. também a descrição dos índios feita pelo padre Manoel da Nóbrega no seu *Diálogo sobre a conversão do gentio*. NÓBREGA, Manoel da, *Cartas do Brasil* [1549-1560]. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988. A questão da autoridade como parte integrante do modelo de catequese seguido pelos jesuítas no Brasil é discutida por EISENBERG, José, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000. Para uma análise do debate gerado no interior da própria Companhia de Jesus acerca deste modelo missionário, cf. CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de, *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru: EDUSC, 2006.

7 Cf., a este respeito, ALMEIDA, Maria Regina Celestino de, *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

8 Para mais, deve-se notar que as aldeias não surgiam ou eram mantidas apenas por iniciativa dos religiosos, podendo também o ser por parte das autoridades civis ou dos próprios colonos. Em 1703, por exemplo, dona Leonor Pereira Marinho, herdeira e mandatária da poderosa família d'Ávila, na Bahia, solicitou à Coroa o envio de missionários franciscanos para reedificarem algumas aldeias das quais os jesuítas haviam sido expulsos pelos índios, oferecendo-se para o pagamento de côngruas e demais despesas que fossem necessárias. As relações entre esta poderosa família e as missões estabelecidas em suas terras merece ser aprofundada. Cf. AHU-CU, Bahia, cx. 3, doc. 353.

9 Cf. PERRONE-MOISÉS, Beatriz, “Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)”, in: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Veja também: SILVA, Francisco Ribeiro da, “Os índios do Brasil à luz das leis portuguesas (sécs. XVII-XVIII)” in: *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, vol. II. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010.

10 PERRONE-MOISÉS, op. cit., p. 120.

Os jesuítas participaram ativamente deste processo, buscando garantias de que a administração das aldeias ficasse a cargo dos próprios missionários e que estes fossem os principais responsáveis pelas questões relacionadas aos índios. Sua posição, no entanto, era um tanto ambígua. Por um lado, demandavam autonomia para o exercício de seu ministério missionário. Por outro, dependiam da ajuda do “braço secular” para manter sua autoridade nas aldeias. Os colonos leigos pouco se dispunham a apoiá-los, embora tirassem proveito da catequese, que lhes era favorável por promover a pacificação e a sedentarização dos povos indígenas, tornando-os ocasionais prestadores de serviço nas fazendas e zonas de mineração. O regimento proposto pelo padre Manoel de Siqueira, analisado a seguir, revela esta ambiguidade, evidenciando as tensões existentes entre missionários, autoridades civis e colonos.

A atribuição aos missionários da jurisdição espiritual e temporal das aldeias remonta ao governo do terceiro governador-geral, Mem de Sá (1557-1572), sendo confirmada pelas leis de 26 de julho de 1596 e 30 de julho de 1609.¹¹ Esta última, porém, sofreu forte resistência dos colonos e acabou sendo revista e parcialmente revogada logo em seguida pela lei de 10 de setembro de 1611. Esta prescrevia que a jurisdição temporal ficasse a cargo de “pessoas seculares, casados, de boa vida e costumes”, os quais receberiam o título de “capitães das aldeias”, e que a jurisdição espiritual fosse exercida por padres seculares indicados pelo rei ou pelo governador e confirmados pelo prelado diocesano, podendo ser religiosos da Companhia de Jesus ou de outras ordens religiosas, se não houvesse outros que soubessem a língua nativa.¹²

Esta determinação acabaria por não se aplicar efetivamente em todas as capitanias, prevalecendo, por meio de diferentes arranjos locais entre missionários e moradores, a administração a cargo dos primeiros.¹³ É o que se depreende, por exemplo, da carta

11 Cf. LEITE, *História...*, t. II, p. 61-62. A lei de 26 de julho de 1596 está transcrita em: LEITE, op. cit., t. II, p. 623-624. A lei de 30 de julho de 1609 pode ser vista em: Arquivo Nacional Torre do Tombo [ANTT], Cartório Jesuíta, maço 89, doc. 27. Também presente em: SILVA, José Justino de Andrade e, *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa - 1603-1612*. Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1854, p. 271-273. Esta sequência legislativa foi seguida de perto pelos debates que, internamente, opuseram os jesuítas que atuavam no campo missionário aos que administravam a ordem, em Roma. Tanto Francisco de Borja (1565-1572) quanto Claudio Aquaviva (1581-1615) posicionaram-se contra a administração temporal das aldeias, defendida peremptoriamente pelos jesuítas da Província brasileira. Cf. LEITE, op. cit., t. II, p. 67-68; CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários...*, p. 283-301.

12 Lei de 10 de Setembro de 1611. In: SILVA, *Collecção Chronologica...*, p. 310-312.

13 Cf. ZERON, Carlos Alberto de M. R., *Linha de Fé: A Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial* (Brasil, Séculos XVI e XVII). São Paulo: EDUSP, 2011, p. 369. Ver também CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários...*, p. 350. Ambos os autores se baseiam em uma carta escrita pelo provincial Henrique Gomes datada de 16 de junho de 1614, transcrita e comentada por LEITE, *História...*, t. V, p. 8-24. Para comentários adicionais a respeito do contexto de promulgação da lei de 1611 cf. FEITLER, Bruno, “Continuidades e rupturas da Igreja na América Portuguesa no tempo dos Áustrias: A importância da questão indígena e do

régia de 26 de agosto de 1680, que informava o governador geral Roque da Costa Barreto (1678-1682) a respeito de uma provisão pela qual, “pela boa direção e forma com que os Padres da Companhia de Jesus domesticam e doutrinam os índios”, se lhes havia sido concedida a referida administração. Como tal, eram obrigados não apenas a ceder os índios sempre que solicitados pelas autoridades e moradores, como também a dar continuidade às missões no sertão, “como antigamente faziam”, a fim de formar novas aldeias e doutrinar os índios, “por este ser o intento das Missões e minha obrigação”.¹⁴ Ressalte-se que, nesta mesma carta, o monarca faz referência a 230 índios que haviam sido retirados das aldeias pelo sertanista João Peixoto Viegas e que os mesmos deveriam ser restituídos aos padres da Companhia.¹⁵

Tal autoridade se viu novamente ameaçada na capitania do Rio Grande, no início do século XVIII, quando o capitão-mor, munido de algumas provisões régias, passou a exercer a administração sobre os índios aldeados, redundando na intervenção do padre jesuíta João Guedes, que conseguiu junto à coroa a confirmação da administração a cargo dos missionários, por meio de uma provisão datada de março de 1721. Esta deixava claro que a referida administração não possuía caráter jurisdicional, “mas somente hum poder como de curadores dos miseráveis Indios.”¹⁶

Tais medidas, favoráveis aos religiosos, não lhes assegurava inteiramente a prerrogativa que almejavam, sendo comuns os conflitos de jurisdições e interesses que em muito prejudicavam o andamento da catequese. Neste cenário, não surpreende que Manuel de Siqueira, enquanto provincial dos jesuítas do Brasil, endereçasse ao monarca uma proposta de regimento, na esperança que o mesmo fosse aprovado e vigorasse efetivamente em todas as capitanias do referido Estado.

A proposta foi encaminhada por meio de um requerimento, o que dificulta sua datação. Sabemos, no entanto, que foi escrita antes do dia 14 de agosto de 1745, seguramente

exemplo espanhol”. In: CARDIM, Pedro; COSTA, Leonor Freire; CUNHA, Mafalda Soares da (Org.). *Portugal na Monarquia Hispânica: Dinâmicas de integração e de conflito*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2013, p. 211-220.

14 Documentos Históricos da Biblioteca Nacional [DHBN], vol. LXVIII, p. 8-9. Carta régia de 26 de agosto de 1680. Acresce que, no ano de 1678, o mesmo governador havia promulgado um regimento para ser usado pelos “administradores das aldeyas dos indios deste estado”. Este regimento baseava-se na lei de 1611, a qual, segundo o governador, “não consta se lhe tenha dado o cumprimento athe o presente”. Pretendo, em outra ocasião, analisar este regimento. Cf. AHU-CU, Bahia, Castro e Almeida, cx. 35, doc. 6525. Regimento para uso dos administradores das aldeias dos índios do Estado do Brasil (1678).

15 DHBN, vol. LXVIII, p. 9.

16 DHBN, vol. LXIV, p. 55. (Traslado da Provisão de 27 de março de 1721, p. 55-58). A mesma encontra-se também publicada em *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro* [ABNRJ], v. 67, p. 179-180. A expressão “como de curadores” reforça a tese de que a referida administração baseava-se em um poder indireto, não no domínio direto sobre os índios.

neste mesmo ano. O provincial pede que a proposta seja apreciada pelas juntas de missões de cada capitania e depois submetida à aprovação régia a fim de se converter em regimento, o qual deveria ser impresso e levado ao conhecimento de todos os moradores e autoridades civis e religiosas do Estado do Brasil, tal como se havia procedido em relação ao Regimento das Missões do Estado do Maranhão, de 1686. A proposta está estruturada em 10 artigos, contém 46 páginas e 53 parágrafos numerados sequencialmente.¹⁷

Cabe lembrar que durante a maior parte do período colonial a América portuguesa esteve dividida em dois governos ou colônias semi-independentes: o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão (posteriormente denominado Estado do Maranhão e Grão-Pará). Criado em 1621, este teria um papel preponderante na definição de políticas indígenas e missionárias na colônia, pois a maior dependência dos colonos e autoridades civis em relação à mão de obra indígena na região – frente à ausência de uma oferta significativa de africanos escravizados – intensificou os conflitos com os religiosos em torno da melhor política a ser seguida em relação à catequese e gerou um enorme emaranhado de leis e ordens régias referentes a estas matérias.¹⁸

O “Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará”, datado de 21 de dezembro de 1686, contribuiu para pôr fim aos conflitos, permanecendo em vigor até o início do período pombalino, sendo substituído e parcialmente revogado após a promulgação da lei e alvará de 6 e 7 de junho de 1755, cujos efeitos foram ampliados pelo *Diretório dos Índios*, de 1757, e pelo alvará de 8 de maio de 1758.¹⁹ Embora sucinto, o regimento trata de diversos assuntos, sendo os principais: poder temporal e espiritual a cargo dos missionários, proibição da entrada de brancos nas aldeias e saída dos índios sem autorização, povoamento, descimentos, reagrupamento de aldeias menores, possibilidade de mantê-las nos sertões, produção econômica, comércio, repartição do trabalho indígena e pagamento de seus salários.²⁰

Colocando os missionários, inicialmente jesuítas e franciscanos, como agentes da política colonial na região, o governo lusitano atribuiu-lhes o governo “não só espiritual,

17 AHU-CU, Bahia, cx. 83, doc. 6808. Sobre o funcionamento e as atribuições das Juntas de Missões do reino e ultramarinas cf. MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e, *Fé e Império: As juntas das missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: Ed. Universidade Federal do Amazonas, 2009.

18 Parte significativa desta legislação encontra-se publicada em: ABNRJ, vols. LXVI-LXVII.

19 Cf. DOMINGUES, Ângela, *Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000. Sobre o impacto dessas medidas na capitania da Bahia (sede provincial da Companhia de Jesus no Brasil e do governo geral até 1763) cf. SANTOS, Fabricio Lyrio, *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia*. Cruz das Almas: EDUFRB, 2014.

20 BEOZZO, José Oscar, *Leis e Regimentos das Missões: Política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983, p. 112-113.

que antes tinhaõ, mas o político, & temporal das aldeas de sua administração”.²¹ Com isto, deu maior poder aos religiosos, mas também favoreceu os colonos e autoridades por meio das repartições, modalidade de prestação de trabalho intermitente e praticamente compulsório que supria, em parte, as demandas por mão de obra e recrutamentos. Por outro lado, tornou os religiosos responsáveis pela economia e defesa do Estado.²²

Tomado com frequência como referência para dirimir as dúvidas referentes à questão indígena e à catequese em diferentes capitanias do Estado do Brasil, o regimento vigorava apenas no do Maranhão e Grão Pará. A gestão das aldeias, fora daquela jurisdição, passava pela imprecisão legislativa e pelos conflitos já referidos, saindo frequentemente das mãos dos missionários para as dos colonos e vice-versa.

O padre Manoel de Siqueira ou Emmanuel de Sequeyra²³ ingressou na Companhia de Jesus com 17 anos de idade, no dia 2 de janeiro de 1699, na Bahia, onde nasceu. No dia 15 de agosto de 1716 fez sua profissão solene. Assumiu o primeiro cargo de importância em 1731, reitor do Colégio do Recife. Em 1735, tornou-se reitor do Seminário de Belém, em Cachoeira, na Bahia. Em 1739, foi vice-reitor do Noviciado da Jiquitaia, recentemente fundado na cidade baixa, em Salvador. Foi professor de humanidades, filosofia e teologia e consultor provincial. Entre os 18 jesuítas que assumiram o governo da província ao longo da primeira metade do século XVIII (entre provinciais, vice-provinciais e visitadores), foi o único que o exerceu duas vezes: entre 1740-1746 e 1758-1761. Em seu segundo provincialato, teve que lidar com o decreto de expulsão dos jesuítas do reino e domínios portugueses, datado de 3 de setembro de 1759. Partiu para Lisboa, exilado, em 21 de abril de 1760, seguindo para Roma, onde morreu no dia 8 de janeiro de 1761. Redigiu sua proposta de regimento durante o primeiro provincialato, quando somava por volta de 63 anos de idade, 46 desde seu ingresso na Companhia.²⁴

Entre as estratégias usadas pelo provincial para compor sua proposta destacam-se a citação de leis e ordens régias promulgadas em diferentes contextos, incluindo o regimento de 1686 e a narrativa de episódios marcantes, paradigmáticos, com destaque para dois acontecimentos recentes, ocorridos durante o seu provincialato: uma disputa de jurisdição com o governador de Pernambuco e uma importante revolta indígena na capitania do Espírito Santo. Percebe-se que sua “experiência de campo” se faz bastante

21 REGIMENTO, & Leys sobre as Missoens do Estado do Maranhão, & Parà, & sobre a liberdade dos Indios, Lisboa Occidental, Na Officina de Antonio Manescal, MDCCXXIV, p. 2. Ao longo deste trabalho, as transcrições serão feitas de acordo com a grafia original, desdobrando-se as abreviaturas.

22 Cf. MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e, “O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa”. *Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica*, n. 27-1, 2009, p. 46-75.

23 Conforme a assinatura reproduzida por LEITE, *História...*, t. VII. Optei pela grafia simplificada, que aparece no próprio documento aqui analisado.

24 O resumo biográfico apresentado segue informações fornecidas por LEITE, *História...*, t. V, p. 138.

presente na proposta, a qual – ao contrário do que postula o historiador Serafim Leite²⁵ – parece não ter sido encomendada pelo monarca, mas partido de sua própria iniciativa e experiência, tendo como objetivo assegurar uma política abrangente e favorável aos missionários no tocante às aldeias e à catequese no Estado do Brasil.²⁶ O texto apresenta um tom bastante pessoal e expressa uma atitude apelativa, mesmo que se leve em conta os artifícios retóricos inerentes ao documento, em se tratando de um requerimento encaminhado ao monarca. Acresce o fato de que a Companhia de Jesus não passava por um dos melhores momentos de sua história.²⁷

Sem se referir a questões políticas mais amplas, Siqueira argumenta em favor da necessidade de se regular a questão indígena no Estado do Brasil por meio de um regimento semelhante ao do Estado do Maranhão, tomado diversas vezes como referência. De acordo com o provincial, ainda que em todas as capitanias se achassem repetidas ordens acerca desta matéria, sua observância vinha a ser quase nula, parte porque não estavam todas reunidas nos mesmos lugares, parte porque “na mesma materia succede encontrarem-se huãs com outras”, parte, ainda, “porque a mudança dos tempos tem feito já hoje a muitas impraticáveis”. Desta situação seguia-se, irremediavelmente:

[...] não pequena confusão, por rezaõ da qual não sabem os Missionarios o que haõ de observar nem a respeito dos Indios, nem a respeito dos Moradores, nem ainda a respeito dos Governadores, e Ministros de *Vossa Magestade* com os quaes não poucas vezes tem havido alguãs differenças, por não saberem huns, e outros, o que lhes compete nos termos da sua jurisdição.²⁸

A proposta elaborada por Siqueira trata em seus dois primeiros artigos daquilo que, como visto, constituía a base do modelo jesuítico de catequese: a administração das aldeias a cargo dos missionários. O artigo 1º versa sobre “a administração das Aldeias no Brazil” e o artigo 2º sobre “a administração dos Missionários nas Aldeias”. No primeiro, o provincial defende peremptoriamente a manutenção da administração espiritual e temporal das aldeias pelos missionários, afirmando que de outro modo não seria possível mantê-las e sustentá-las. Para o provincial, a administração por meio de seculares era opressiva e nociva aos índios, pois se aqueles nem mesmo cuidavam da salvação de seus escravos, como haveriam de se preocupar com a dos índios? Por outro

25 Ibidem, loc. cit.

26 O próprio Manoel de Siqueira havia narrado ao monarca a ocorrência desta revolta indígena, urgindo providências. Cf. AHU-CU, Bahia, cx. 86, doc. 7089.

27 Destacam-se, entre outras, as questões dos ritos chineses e malabares, cuja condenação se deu na década de 1740.

28 AHU-CU, Bahia, cx. 83, doc. 6808, [p. 1].

lado, dividir a administração entre um religioso e um secular seria causa de contendas e rivalidades. Para o autor, a experiência bastava para provar seu argumento, pois “a administração das Aldeas, ou totalmente fora de Religiosos, ou repartida entre elles, e os seculares, tanto não he conveniente que nunca já mais se praticou, que não fosse com consideravel ruina”.²⁹

No artigo 2º, o provincial argumenta acerca da administração temporal dos missionários nas aldeias, lembrando que a mesma não era de caráter jurisdicional, “mas somente hum poder como de Curadores dos miseraveis Indios”, nos termos do alvará de 26 de agosto de 1680, confirmado pela provisão de 15 de março de 1721. Para o devido exercício deste poder, os missionários demandavam em cada aldeia a nomeação de um índio “que tenha *authoridade* entre os mais para fazer executar as ordens do Missionário, e reprimir os disturbios, que aliás são infalliveis entre aquella Gente”. Este índio teria o título de capitão mor e seria substituído nas suas ausências por outro com o título de sargento mor. Os títulos seriam conferidos pelo governador, mas a escolha dos sujeitos mais idôneos caberia aos missionários.³⁰

Com relação à punição dos crimes cometidos pelos índios, parte essencial da administração das aldeias, o provincial novamente se manifestava de acordo com a provisão de 15 de março de 1721, que determinava que os mesmos fossem da alçada das justiças civil e eclesiástica, mas argumentava que os crimes “menores”, cometidos dentro das aldeias, fossem punidos pelos próprios missionários.

Para defender seu argumento, Siqueira os divide em dois tipos: os de natureza secular e os de natureza religiosa. Os de natureza secular seriam aqueles cometidos contra o governo político e temporal das aldeias, entre os quais: embriagar-se, brigar, ferir-se, roubar as roças alheias e outros semelhantes. Os crimes de natureza religiosa seriam aqueles cometidos contra a igreja, os quais incluía largar a mulher e ir viver com outra, faltar à confissão, à missa e à doutrina e outros semelhantes. Tais crimes, para Siqueira, deveriam ser punidos:

[...] com castigos ja certos e determinados a que elles [os índios] pello costume não repugnaõ e assim os vão sempre conservando com aquella formalidade de governo, que he possivel em Povo taõ rudes [sic] da mesma sorte que hum Pay castiga na sua Familia os crimes, que se cometem dentro della, contra o bom governo de sua caza.³¹

De acordo com o provincial:

29 Ibidem, [p. 4].

30 Ibidem, [p. 5].

31 Ibidem, [p. 7].

[...] se os Missionários não tiverem *authoridade* para os castigar por estes crimes debalde trabalharaõ por outro modo *para* os meter no Ceo; porque athe os Brancos, que tem mais juizo he necessário muitas vezes levalllos à força quanto mais os Indios. Nem a Ley de Vossa Magestade bem entendida encontra isto porque sem isto he impossivel exercitar se bem o Officio de Curadores de tal Gente.³²

E ainda:

Qualquer Aldea he como hua Familia à respeito de toda a Republica; e assi como seria erro palpavel querer que hum Pay governasse a sua Familia sem castigo, assim he absurdo querer que se governem sem castigo as Aldeas.³³

O castigo, necessário para administrar as aldeias, comparado ao de um pai de família em relação à sua casa, não se confundia com o castigo destinado aos escravos por seus senhores. Nas aldeias, segundo Siqueira, “o castigo he tal, que apenas serve para dizer-se com verdade que o ha. E se athe este pouco faltar, quem haverá que se encarregue de governar tal Gente?”³⁴

Nota-se que o governo sobre as aldeias, tal como defendido por Siqueira, não se confundia com o domínio sobre os índios, próprio da escravidão. Como demonstra o historiador Carlos Alberto Zeron, os jesuítas defrontaram-se com a questão da escravidão desde seu ingresso na sociedade colonial, revelando aceitá-la sem dificuldade, de acordo com o pensamento e as práticas vigentes na época. Sua oposição se dirigiu, desde cedo, aos chamados cativos injustos, ou seja, a tomada de índios como escravos sem atenção aos títulos legítimos do cativo. Como nos esclarece Zeron:

Os títulos legítimos de escravização, oriundos da tradição jurídica romana e retomados pela jurisprudência medieval, são em número de quatro: a guerra justa, a comutação de uma pena de condenação à morte, a alienação da pessoa própria, ou de sua progenitura, em casos de necessidade e, enfim, o nascimento.³⁵

O nascimento nunca foi um título questionado na colônia, aplicando-se amplamente o princípio *partus sequitur ventrem* tanto para os índios quanto para os africanos escravizados e seus descendentes. A venda de si ou de sua progenitura acendeu um amplo debate entre os jesuítas no século XVI, mas foi sempre uma modalidade residual

32 Ibidem, [p. 8].

33 Ibidem, loc. cit.

34 Ibidem, loc. cit.

35 ZERON, *Linha de Fé...*, p. 109.

de captura, não provocando maior polêmica ou questionamento nos séculos seguintes. Os dois principais títulos de cativo aplicados na escravização dos índios no Brasil foram a guerra justa e a comutação da condenação à morte. Este último era aplicado nas situações de “resgate” (permuta) de prisioneiros capturados pelos próprios índios em suas guerras e destinados ao ritual antropofágico – os chamados “índios de corda” –. Na prática, todo o debate em torno da escravidão no Brasil girava em torno da aplicação desses princípios, não de sua validade.

A ideia de que os jesuítas eram veementes opositores da escravidão, principalmente da indígena, deve ser reposta aos seus devidos termos.³⁶ Os jesuítas se opunham à escravidão indiscriminada dos índios, defendendo sua natural liberdade e humanidade. No entanto, compartilhavam a visão geral de que a escravidão deveria ser regulada, não suprimida, e que a mesma não constituía, necessariamente, impedimento para a conversão. Os índios eram livres, mas passíveis de serem reduzidos ao cativo nas situações previstas e regulamentadas pelos monarcas.³⁷

Siqueira não considerou necessário, em sua proposta, legislar sobre a liberdade indígena, fazendo-lhe referência na parte final, junto à questão da concessão de terras para as aldeias (art. 10). Tanto esta quanto aquela eram questões que se encontravam devidamente reguladas por meio de diferentes ordens régias, “todas justíssimas, e santíssimas”. O provincial apenas se queixa que as leis referentes à liberdade indígena não eram inteiramente observadas pelos colonos em todas as capitanias, principalmente na de São Paulo, onde os moradores mantinham sob sua posse os índios chamados “administrados”. Estes, segundo Siqueira, eram tratados “com a mesma sugestão de cativos, menos o nome”.³⁸

Havia uma grande diferença entre a administração das aldeias, defendida pelo provincial, e a administração dos índios, praticada pelos moradores de São Paulo. Como afirma John Monteiro:

O uso do termo ‘peça’ para descrever um índio na documentação do século XVII sinalizava com clareza a equivalência entre a administração particular e a

36 A visão de que os jesuítas fossem defensores da liberdade indígena aparece, principalmente, na própria historiografia jesuítica, com destaque para o trabalho do historiador Antonio Serafim Leite. Cf. LEITE, *História...*, vol. 2. Entre os autores que seguem a mesma linha de interpretação, cf. ALDEN, Dauril, *The making of an enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond (1540-1750)*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

37 ZERON, *Linha de Fé...*, op. cit.

38 AHU-CU, Bahia, cx. 83, doc. 6808, [p. 44].

escravidão, mesmo que essa mesma documentação adotasse subterfúgios para ocultar a caracterização de índios enquanto propriedade alienável.³⁹

De acordo com o mesmo historiador, “os índios administrados aparecem em quase todas as propriedades [paulistas] inventariadas durante o século XVII. Algumas delas constituíam verdadeiras aldeias indígenas”.⁴⁰ Tal situação parece não se ter reproduzido, em larga escala, nas demais capitanias do Brasil, embora não se possa descartar sua existência de maneira residual. A administração de que fala o provincial, no entanto, não se confunde com esta, pois tinha como objeto a aldeia, não o índio, constituindo uma espécie de curadoria ou tutela, fundada na suposta inferioridade e incapacidade indígena para a vida política e o aprendizado da doutrina cristã, como visto anteriormente. A administração particular, ao contrário, remetia ao *dominium*, próprio da escravidão.⁴¹

Esta separação, no entanto, não poupava os missionários das críticas endereçadas pelos colonos e autoridades. O próprio Siqueira admite se tratar de uma das matérias mais difíceis, pela qual “são mais calunniados os Missionarios principalmente Jesuitas”. Os religiosos eram, com frequência, acusados pelos colonos de fazer os índios trabalhar “como Escravos”. Os índios, de fato, exerciam diversas atividades laborais no interior das aldeias, nem sempre de forma voluntária. Tais atividades tinham dupla finalidade. Por um lado, no âmbito da catequese, contribuíam também para desterrar a ociosidade e exercitar nos índios um modo de vida mais adequado aos ideais cristãos. De fato, o trabalho era parte essencial da rotina, contribuindo para promover não apenas a conversão religiosa como também o aprimoramento cultural e o disciplinamento social dos índios aldeados.⁴²

Por outro lado e não menos importante, o trabalho indígena era fundamental para o sustento da aldeia e dos próprios missionários. Embora, de início, os rendimentos e atividades econômicas da Companhia de Jesus no Brasil estivessem voltados para o financiamento da missão, muitas outras demandas surgiram com o tempo, tais como a abertura dos colégios aos filhos dos colonos, a construção e ornamentação das igrejas, a expansão das atividades para diferentes capitanias etc.⁴³ As aldeias continuaram

39 MONTEIRO, John M., “Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo” in: PORTA, Paula (Org.), *História da Cidade de São Paulo*. São Paulo: Paz e Terra, 2004, vol. 1, p. 44.

40 MONTEIRO, “Dos Campos de Piratininga...”, loc. cit.

41 ZERON, *Linha de Fé...*, op. cit.

42 Ibid., p. 140-143.

43 Para uma visão geral acerca das atividades econômicas da Companhia de Jesus no Brasil cf. ASSUNÇÃO, Paulo de, *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: Edusp, 2004. Veja também: ALDEN, *The making of an enterprise...*, op. cit.

recebendo ajuda dos colégios, além de uma pequena contribuição régia, mas sobreviviam, principalmente, com o que era produzido pelos próprios índios, sob a supervisão dos seus missionários.

Apesar de nos faltarem pesquisas mais amplas, as informações existentes sugerem que as aldeias menores tinham por base uma economia de mera subsistência e as maiores produziam diferentes produtos, de acordo com a região em que estavam inseridas e a disposição dos próprios índios, comercializando o excedente. Parece não ter sido tão comum como se imagina a existência de aldeias dedicadas a atividades econômicas de vulto, realidade presente nas missões do Estado do Maranhão e Pará e na província jesuítica do Paraguai, pertencente ao braço espanhol da Companhia de Jesus. No entanto, a oferta de farinha, mel e produtos artesanais, além da derrubada e transporte de madeiras e outros serviços prestados pelos índios constituíam atividades de grande relevância do ponto de vista regional e propiciavam – a contragosto dos missionários – uma maior interação dos índios com a sociedade colonial.

O tema é abordado pelo provincial no art. 3º de sua proposta de regimento. Para Siqueira, os colonos que difamavam os missionários omitiam o tempo e a finalidade do trabalho realizado pelos índios nas aldeias. O tempo era limitado a um ou dois dias, “porem com tanta suavidade que os dous apenas se reduzem a hum, e o hum a meio”. A finalidade era “sustentar-se o Missionario e acodir as mais necessidades que tem a seu cargo”. O provincial faz questão de dizer que, ao contrário do que propalavam os seculares, o produto das aldeias não era usado para benefício dos colégios, mas para atender às necessidades internas, ou seja, o provimento da casa, o ornato da igreja e o atendimento aos necessitados de cada aldeia. Este era o estilo seguido pelos jesuítas em toda parte, tanto no Maranhão como nas aldeias do Paraguai, onde os índios tinham que trabalhar para si mesmos e para a comunidade, ao longo da semana. Para o provincial, não havia modo mais propício ou adequado para a sustentação dos missionários e do culto divino, pois tirar deles qualquer dinheiro seria impraticável e acabaria por levantar maiores rumores contra os missionários. Nomear um capitão que os obrigasse a trabalhar seria favorecer os abusos e o mau uso do dinheiro. Apenas os religiosos eram capazes de coagi-los a trabalhar sem os reduzir a escravos. Em síntese, para o provincial: “Sustentar-se o Missionário he precizo; sugeitar-se à providencia dos Indios, he loucura; obrigarlos a dar o sustento, he necessário, e para isto não he possivel que occorra meio mais suave, que este”.⁴⁴

Fora das aldeias, a liberdade, sancionada pela lei, confrontava-se com a necessidade de mão de obra por parte dos colonos, autoridades civis e dos próprios missionários, criando tensões e ambiguidades. Embora defendessem a aplicação das leis existentes

44 AHU-CU, Bahia, cx. 83, doc. 6808, [p. 11].

em prol da liberdade indígena e dos justos títulos de cativo, os jesuítas contemporizavam com as demandas dos colonos e autoridades, organizando o sistema de prestações de trabalho a que estavam submetidos os aldeados (repartições) e demandando, eles próprios, mão de obra nativa.

Siqueira aborda esta matéria em três artigos de sua proposta: 4º, 5º e 8º. Para o provincial, o nó da questão era o tempo que os índios permaneciam fora das aldeias. De fato, as prestações de serviço constituíam momentos importantes de interação com a sociedade colonial, constituindo fonte de preocupações e conflitos com os colonos e as autoridades civis. Os jesuítas reclamavam, com frequência, que os índios não eram remunerados adequadamente nem devolvidos após os prazos estabelecidos. Por vezes, encontravam apoio em suas reivindicações. Em 1718, por exemplo, uma portaria promulgada pelo governador geral Sancho de Faro e Souza, Conde do Vimieiro, determinava que:

[...] toda a pessoa de qualquer qualidade e condição que seja que tiver em sua casa índios, ou índias das aldeias da administração dos Padres da Companhia, os remeta logo a aquela a que pertencerem e lhes paguem primeiro tudo o que lhes estiverem devendo de seu trabalho.⁴⁵

Por outro lado, os religiosos eram acusados de esconder os índios quando demandados pelos colonos e autoridades civis. Entre os serviços demandados pelos governadores estavam os recrutamentos para as tropas de combate a índios inimigos e quilombolas. Em certa ocasião, o conde das Galveias queixou-se ao monarca dizendo que o recrutamento dos índios era “o mayor trabalho” que tinham os Governadores daquele Estado.⁴⁶

Quanto à permanência dos índios fora de suas aldeias, não se deve descartar a hipótese de que esta fosse um desejo dos próprios índios, motivados pela expectativa de viverem livres da disciplina imposta pelos missionários. A portaria acima referida originou-se de um requerimento no qual o provincial jesuíta argumentava que, fora das aldeias, os índios viviam “com liberdade em seus vícios, e ritos gentílicos”.⁴⁷ Nota-se que a palavra “liberdade”, nesse contexto, é usada em oposição à “disciplina”, não à “escravidão”.

45 DHBN, vol. LV, p. 124-125, Portaria sobre os índios pertencentes à administração dos padres da Companhia. Neste documento aparece a expressão “vivendo uns [índios] como aldeados”, a qual pode significar que alguns colonos buscassem organizar e administrar suas próprias aldeias, reunindo parte da população indígena sem a interferência dos religiosos.

46 AHU-CU, Bahia, cx. 58, doc. 4977.

47 DHBN, vol. LV, loc. cit.

O art. 4º da proposta de regimento versa sobre o serviço dos índios nas obras reais e seus salários. Inicialmente, o provincial informa que os índios serviam em obras reais nas cidades e fora delas. Nas cidades, os serviços ordinários eram as fortificações e outros sobre os quais os salários não estavam bem definidos. Na capitania do Rio de Janeiro, costumava-se pagar aos índios meio tostão por dia (50 réis), além do alimento, posto que aos escravos jornaleiros pagavam-se oito vinténs (160 réis), sem o sustento. O período de trabalho era de 15 dias, sendo rendidos por outros após este termo. Em outros lugares, os índios serviam por dois ou três meses, gastando todo o salário que recebiam. Segundo o provincial, “antes lhes vem a servir o seu trabalho de ruína, que de lucro”. Padeciam com este tempo passado fora da aldeia e também com os atrasos nos pagamentos, “couza que senão pratica nem ainda com os Escravos jornaleiros a quem todas as semanas se paga sem estas demoras e ceremonias”. Fora das cidades, os índios serviam nas regiões das Minas, Rio Grande e Santa Catarina. Nesses locais, distantes das suas aldeias, acontecia com frequência de não regressarem, deixando as famílias desamparadas e as aldeias despovoadas.⁴⁸

O art. 5º versa sobre o serviço dos índios aos moradores e seus salários, vindo a tratar da repartição da mão de obra indígena, a qual se encontrava regulamentada por uma ordem de 10 de janeiro de 1698, registrada em Pernambuco, que determinava que os índios se dividissem em três partes, dando-se duas para o serviço dos moradores e uma permanecendo sempre na aldeia, não entrando nesta divisão os velhos, doentes, menores de 14 anos e mulheres. Esta determinação repetia o que estava posto na lei de 1º de abril de 1680, promulgada para o Estado do Maranhão, a qual havia sido revista pelo Regimento das Missões, de 1686, que havia estabelecido a divisão em duas partes, uma das quais ficava na aldeia.⁴⁹

No Brasil, segundo o provincial, a prática era diferente, pois as capitanias estavam “cheias de escravos”. Não era necessário aos colonos recorrerem, com tanta frequência, às repartições, sendo comum o acerto direto dos moradores com os índios quanto aos serviços e ao pagamento, cabendo aos missionários apenas conceder as licenças e determinar o tempo para estarem fora, a fim de que houvesse sempre gente disponível para os serviços régios e da própria comunidade (incluindo o sustento dos missionários). Alguns índios, no entanto, “ou por induzimento dos Brancos que os occupaõ, ou por malícia própria” permaneciam mais tempo do que deviam fora das aldeias, do que se seguia irem-se aos poucos despovoando. Além disso, os índios padeciam graves inconvenientes espirituais por lhes faltar a vigilância do missionário:

48 AHU-CU, cx. 83, doc. 6808, [p. 12]. Nota-se a constante comparação dos índios com os escravos, feita pelo provincial.

49 REGIMENTO..., p. 8.

Porque esta Gente he muito amiga da liberdade e se nas Aldeas he necessário que o Missionário ande em continua vigilancia sobre elles para a Doutrina e tudo o mais, que conduz a salvaçaõ, provavel he, que fora das Aldeas vivaõ pouco menos que no Gentilismo.⁵⁰

Os colonos, portanto, eram de pouca confiança e negligentes com a salvação dos índios, a qual não se podia segurar se não fosse no interior das aldeias:

[...] porque os Brancos, que nem se reconhecem senhores, nem Pastores todo o cuidado tem em utilizar-se do seu serviço e nem hú em tratar das suas almas. Assim se esquecem da Doutrina, que aprenderaõ, ouvem Missa, se querem, não se confessaõ nem ainda muitas vezes pella Quaresma.⁵¹

O Art. 8º versa sobre o serviço das índias e seus salários. Siqueira nos informa que havia uma determinação sobre esta matéria datada de 24 de abril de 1680 registrada no governo de Pernambuco que proibia que as índias fossem tiradas das aldeias pelos moradores para fiar algodão. Outra ordem, do ano de 1695, determinava que elas pudessem servir apenas de “molheres de leite” – com anuência do missionário. O Regimento das Missões do Maranhão as excluía da repartição do trabalho da aldeia, mas permitia que algumas “que se chamaõ Farinheiras” fossem usadas pelos moradores e também outras “para lhe criarem seus filhos”.⁵² No Brasil, não era prática comum que as índias fossem requisitadas pelos moradores, exceto no sertão de Pernambuco, onde os colonos as demandavam para o serviço doméstico. De acordo com o provincial,

[...] fora do Certaõ de Parnambuco, em parte nenhua outra do Brazil, nem ainda no Certaõ da Bahia, se praticou nuca tal estilo de conduzirem Indias para se servirem dellas porque ou são cazas ricas, ou pobres: se são ricas, tem Escravos, com que possaõ servir-se, e se são pobres, nunca he nestas o trabalho tanto, que necessitem de Indias para o vencer, e muito mais em matos, e Certões, onde em qualquer serviço não he desdouro servirse cada hum a si, e quando haja necessidade, qual pode ser o serviço, que não supraõ os Indios pello seu sellario?⁵³

Para o provincial, as índias deveriam continuar isentas das repartições, prestando, quando muito, serviços “proprios do seu sexo, como são fazer farinha, e fiar”. Nesses casos, poderiam se ausentar por um ou dois dias das aldeias para fabricar farinha nas casas

50 AHU-CU, cx. 83, doc. 6808, [p. 20].

51 Ibidem, loc. cit.

52 REGIMENTO..., p. 11-12.

53 AHU-CU, cx. 83, doc. 6808, [p. 31].

dos moradores, mas deveriam fiar o algodão na própria aldeia, “porque o algodão dado por pezo tem rendimento certo e he [genero] em que senão pode temer furto”. Quanto ao serviço de amas de leite, o provincial se diz espantado “que criando pellas outras partes todas as molheres (ainda muitas Senhoras graves) os seus filhos só os não possaõ criar as do Certaõ de Parnambuco”. No fundo, para o provincial – e se deve notar o forte componente moral presente no argumento que vem seguir – “tanto esta como as mais necessidades que allegaõ não são senão pretextos para cobrir a sua malicia”.⁵⁴

Os demais artigos da proposta de Manoel de Siqueira – que deixo para analisar em outra ocasião – versam sobre os casamentos (art. 6º), a assistência de gente de fora nas aldeias (art. 7º), a definição das instâncias jurídicas às quais os índios deveriam recorrer em suas demandas (art. 9º) e, finalmente, como mencionado, a liberdade indígena e a concessão de terras para as aldeias (art. 10º). A importância desses artigos reside, principalmente, na definição do estatuto social indígena. O caráter de população separada da sociedade, ainda que inserida no grêmio da igreja, seria um dos principais pontos de crítica e questionamento ao modelo jesuítico de catequese ao longo dos séculos XVI ao XVIII.⁵⁵

Tendo assumido que os índios somente se converteriam em bons cristãos vivendo sob uma rotina cotidiana de catequese e vigilância, os jesuítas passaram a disputar com os colonos a prerrogativa de administrar os espaços destinados à realização deste objetivo. A princípio, competindo-lhes somente a dimensão espiritual das aldeias, viram-se limitados pelos interesses temporais dos administradores leigos. Fundados na experiência e seguros da “inferioridade” indígena, entenderam ser necessário assumirem também a organização social e econômica dos índios em bases que favorecessem sua subsistência e facilitassem a catequese.

Segundo Castelnau-L'Estoile, “as aldeias representam os fundamentos, tanto políticos quanto econômicos, do poder dos jesuítas no Brasil. Renunciar a elas é perder definitivamente seu lugar na sociedade colonial”.⁵⁶ Por outro lado, de acordo com a mesma autora, “a colônia não pode ficar sem os jesuítas, *experts* em língua e costumes indígenas. As autoridades civis e políticas precisam de suas competências ao mesmo tempo para se ocupar dos índios na colônia e para as conquistas territoriais”.⁵⁷ Este equilíbrio, estabelecido a duras penas, sobrevivente às idas e vindas de legislação,

54 Ibidem, [p. 40].

55 No entanto, apesar das restrições impostas pela legislação e reforçadas na proposta de regimento, deve-se lembrar que, como nota a antropóloga Cristina Pompa, as aldeias não eram “ilhas de evangelização indígena”. Cf. POMPA, Cristina, *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru (SP): EDUSC, 2003, p. 307.

56 CASTELNAU-L'ESTOILE, *Operários...*, p. 345.

57 Ibidem, p. 350.

acabaria viabilizando, durante dois séculos, o projeto missionário jesuítico no Brasil. Na tentativa de prolongá-lo, no entanto, o regimento proposto pelo provincial acabaria seguindo na contramão da história.

Apesar de requerer “pellas entranhas de JESU Christo” que o rei se dignasse a “por os olhos naquella Christandade e acodir-lhe com a piedade que costuma a todas as que lhe são sugeitas”, Siqueira não teve seu intento satisfeito. Ao contrário, diretrizes gerais sobre a administração das aldeias somente seriam promulgadas na década seguinte, no governo de d. José I (1750-1777), em detrimento do que ele havia proposto. A lei e alvará de 6 e 7 de junho de 1755, ampliadas pelo *Diretório dos Índios*, de 1757, e pelo alvará de 8 de maio de 1758, declararam livres todos os índios da América, decretando o fim da jurisdição dos missionários sobre as aldeias e sua transformação em vilas e paróquias.⁵⁸ Inseridas em um contexto mais amplo, tais mudanças tiveram um peso significativo no processo que culminaria com a expulsão dos jesuítas do reino e domínios ultramarinos portugueses, decretada em 3 de setembro de 1759.⁵⁹

A administração das aldeias a cargo dos missionários acabou por se constituir um aspecto central do projeto inaciano de catequese evidenciando a importância estratégica das aldeias enquanto núcleos de povoamento, cristianização e ocupação do território colonial. Por conseguinte, espaços onde também se formou a sociedade luso-brasileira.

Fontes

Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, vols. LXVI-LXVII.

Arquivo Histórico Ultramarino, Conselho Ultramarino, Bahia, cx. 3, doc. 353; cx. 58,

doc. 4977; cx. 83, doc. 6808; cx. 86, doc. 7089; Castro e Almeida, cx. 35, doc. 6525.

Arquivo Nacional Torre do Tombo, Cartório Jesuíta, maço 89, doc. 27.

Documentos Históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, vols. LXIV-LV.

NÓBREGA, Manoel da. *Cartas do Brasil* [1549-1560]. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988.

58 SANTOS, *Da catequese à civilização...*, op. cit.

59 Cf. COUTO, Jorge. “As missões americanas na origem da expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus Domínios Ultramarinos”. In: *A expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses: 250º aniversário*. Lisboa: BNP, 2009. Naquele momento, como vimos, Siqueira exercia seu segundo provincialato, na Bahia, e terminaria seus dias, exilado, em Roma.

Regimento, & Leys sobre as Missoens do Estado do Maranhão, & Parà, & sobre a liberdade dos Indios. Impresso por ordem de El-Rey nosso Senhor. Lisboa Occidental: Na Officina de Antonio Manescal, MDCCXXIV.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, t. LXI.

SILVA, José Justino de Andrade e. *Collecção Chronologica da Legislação Portuguesa* (1603-1612). Lisboa: Imprensa de J. J. A. Silva, 1854.

Referências

ALDEN, Dauril. *The making of an enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond* (1540-1750). Stanford: Stanford University Press, 1996.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *Negócios jesuíticos: o cotidiano da administração dos bens divinos*. São Paulo: EDUSP, 2004.

BEOZZO, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620*. Bauru: EDUSC, 2006.

COUTO, Jorge. As missões americanas na origem da expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus Domínios Ultramarinos. In: A EXPULSÃO dos jesuítas dos domínios portugueses: 250º aniversário. Lisboa: BNP, 2009.

DOMINGUES, Ângela. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

FEITLER, Bruno. “Continuidades e rupturas da Igreja na América Portuguesa no tempo dos Áustrias: A importância da questão indígena e do exemplo espanhol”. In: CARDIM, Pedro; COSTA, Leonor Freire; CUNHA, Mafalda Soares da (orgs.). *Portugal na Monarquia Hispânica: Dinâmicas de integração e de conflito*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2013.

LEITE, António Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1938-1950.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. *Fé e Império: as juntas das missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

MELLO, Marcia Eliane Alves de Souza e. O regimento das missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa. *Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, n. 27-1, p. 46-75, 2009.

MONTEIRO, John. Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo. In: PORTA, Paula (Org.). *História da Cidade de São Paulo*. São Paulo: Paz e Terra, 2004. v. 1, p. 21-67.

MONTEIRO, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

SANTOS, Fabricio Lyrio. *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia*. Cruz das Almas: EDUFRB, 2014.

SILVA, Francisco Ribeiro da. Os índios do Brasil à luz das leis portuguesas (sécs. XVII-XVIII). In: VVAA. *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010. v. II.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. *Linha de Fé: a Companhia de Jesus e a escravidão no processo de formação da sociedade colonial (Brasil, Séculos XVI e XVII)*. São Paulo: EDUSP, 2011.

Curas de almas nativas: o clero indígena na América Portuguesa (século XVIII)¹

Desde que o Papa Paulo III, na sua bula *Veritas Ipsas*, de 1537, reconheceu os índios como “verdadeiros humanos”, a maior consequência do ponto de vista teológico foi de os índios batizados serem colocados em pé de igualdade com os outros cristãos, devendo, portanto, ser concedidos a eles todos os sete sacramentos como sinal da graça divina.² No entanto, isso abria um capítulo à parte na história da Igreja Católica nas Américas ao restringir aos índios e mestiços o sacramento da ordenação, que conferia o poder de exercer os ministérios eclesiais.³

Tanto na América hispânica quanto na América Portuguesa, ainda que de forma tímida e isoladamente, alguns indígenas e mestiços foram preparados para colaborar

-
- 1 Este trabalho é apoiado pelo Programa “Marie Curie International Incoming Fellowship – 7th European Community Framework Programme”. O texto é uma versão ampliada do artigo “Vinhos do Senhor: o clero indígena no Brasil colonial”. *Tempos Gerais, Revista de Ciências Sociais e História*, São João del-Rei: UFSJ, n. 5, p. 113-130, 2014.
 - 2 Segundo Marcocci, a Constituição Apostólica de 2 de junho de 1537, conhecida como *Sublimis Deus*, é citada equivocadamente, já que foi a Bula *Veritas Ipsa* a que sancionou os índios como “verdadeiros homens”. Giuseppe Marcocci, *A consciência de um Império. Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 431.
 - 3 Segundo a doutrina católica, a Ordem é o poder e a graça concedidos para o exercício do ministério eclesial. Ainda que seja um sacramento, é constituído por sete graus, sendo quatro menores (ostiário, leitor, exorcista e acólito) e três maiores (subdiácono, diácono e presbítero ou sacerdote).

na missionação desde o final do século XVI. No entanto, foi tão somente de forma tardia, na segunda metade do século XVIII, que foram ordenados como presbíteros seculares, marcando o cariz da constituição do clero nas Américas.⁴ Este texto tem o propósito, inicialmente, de percorrer as principais tópicos em torno da admissão do “clero indígena” nas Américas, conectadas pelas discussões sobre a idoneidade canônica dos neófitos, e apresentar, a seguir, um estudo de caso dos índios ordenados no Brasil no final dos Setecentos.⁵

A literatura hispânica⁶ indica, já na primeira metade do século XVI, iniciativas isoladas como a dos dominicanos, Frei Pedro de Cordoba y Frei Alonso Montesinos, nas Antilhas, ou dos mendicantes franciscanos, no México, em 1527, que se dedicaram à instrução de três indígenas para receberem as ordens menores em seus conventos.⁷ Entretanto, fora decididamente a criação pelos franciscanos, com o apoio do primeiro bispo do México, Juan de Zumárraga, e do vice-rei, Antonio de Mendoza, do Colégio Imperial de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco, em 1536, o projeto mais arrojado na educação dos indígenas, pois tinha por claro objetivo formar um clero autóctone, a partir de um grupo seletivo da nobreza, para propagar os princípios da doutrina cristã aos naturais seja pela versão de catecismos nas línguas indígenas seja pelo proselitismo religioso.⁸ Teria reforçado esse intento a fundação da Real e Pontifícia Universidade do México, em 1551, para que tanto os filhos dos conquistadores como a elite indígena contassem com uma instituição para sua formação acadêmica, em especial em artes, teologia e leis, cânones e medicina. Apesar do relato desses esforços, não há registro seguro da ordenação formal de indígenas.⁹ De fato, as iniciativas de incorporação dos

4 Para uma comparação entre a América Portuguesa e a Hispânica, ver Charles Boxer, “The problem of the native clergy in the portuguese and spanish empires from the sixteenth to the eighteenth centuries”. In: J. Cuming (Ed.). *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith*, Cambridge, 1970.

5 Tomo aqui a expressão “clero nativo” como aquele que se refere de forma geral aos nascidos na América enquanto “clero indígena” como o exclusivamente formado por índios. Abordaremos, neste texto, tão somente o caso dos cinco índios no Brasil durante o período colonial.

6 A historiografia sobre o tema é ampla, mas um estudo conciso e introdutório sobre o clero indígena pode ser visto em: Magnus Lundberg, *El clero indígena en Hispanoamerica: La legislación a la implementación y práctica Eclesiástica*. EHN, n. 38, jan./jun. 2008, p. 39-62.; Juan Bautista Olaechea, *Sacerdotes indios de America del Sur en el siglo XVIII*. *Revista de Indias*. Madrid: CSIC, v. 29, n. 115-118, 1969, p. 371-391. Rodolfo Aguirre, *El ingreso de los indios al clero secular en el arzobispado de México (1691-1822)*. *Takwá*, n. 9, 2006, p. 75-108.

7 Mónica Patricia Martini, *El indio y los sacramentos en hispanoamerica colonial*. Buenos Aires: Prhisco-Conicet, 1993, p. 233-234. Ver em especial, na segunda parte, o capítulo VII, “Orden sagrado”, p. 233-239.

8 Lundberg, op. cit., p. 6. Juan Alvarez Mejia, *La cuestion del clero indígena en la epoca colonial*, *Revista Javeriana*, n. 44, 1955, p. 211-213.

9 O projeto de preparação dos índios na universidade somente vingou, entre 1697 a 1822, quando 198 estudantes indígenas do Arcebispado do México constaram nos registros de matrículas. Margarida Menegus; Rodolfo Aguir-

índios ao clero não foram consensuais e provocaram uma batalha que marcou profundamente o caráter da Igreja americana.

A ferida abriu-se, em 1539, quando a Junta Eclesiástica aprovou que tanto índios como mestiços pudessem receber as quatro ordens menores, com o objetivo de auxiliarem os curas como acólitos nas celebrações litúrgicas. Se lograssem êxito nessa primeira fase, habilitar-se-iam a se candidatar às ordens sacras; caso contrário, poderiam abandonar o estado eclesiástico e regressar à vida secular. No entanto, essa disposição não era consensual, o que provocou um debate acirrado, sobretudo aguçado após a condenação de D. Carlos de Texcoco, como heresiarca e idólatra. Zumárraga, inquisidor episcopal que abriu vários processos contra lideranças indígenas, endureceu sua posição com a ameaça do retorno das crenças e ritos indígenas. A partir daí, aprofundou-se a discussão (e por que não dizer a animosidade?) sobre a conveniência de se formar propriamente um clero indígena.

Uma das questões mais controvertidas era justamente se os índios tinham “capacidade e idoneidade canônicas” para receber os sacramentos da Igreja, o que suscitou uma polêmica, cujas posições em relação às vocações indígenas e mesmo sobre a “natureza” dos nativos se constituíram em opiniões marcadamente antagônicas.¹⁰ Como bem colocou frei Jerônimo Mendieta, na *Historia Eclesiástica Indiana*, ao resumir bem a celeuma, o pomo da discórdia estava no fato de os índios serem recém-convertidos, ou seja, neófitos, principiantes nos assuntos da fé. Para seus defensores, o argumento favorável aos índios se baseava justamente na experiência da primitiva Igreja cristã, que abriu as portas aos recém-convertidos. Para os opositores, foi justamente isso que acarretou grandes desafios para a Igreja romana e, por isso mesmo, haveria de se proibir a ordenação por causa do perigo das heresias dos naturais. Muitas outras alegações reforçavam as restrições aos indígenas para o sacerdócio: a sua natural incapacidade, a má reputação, a falta de autoridade, a embriaguez, a inépcia para o trabalho intelectual e as dificuldades para observarem o celibato – todas condições para o exercício dos ofícios eclesiásticos –. Isso sem falar no agravante de que, por “decoro social”, dificilmente um colono se sujeitaria a um clero nativo.

re, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en la Nueva España. Siglos XVI-XVIII*. México: UNAN, 2006, p. 18.

10 Sobre isso ver, Federico R. Aznar Gil, “La capacidad e idoneidad canonica de los indios para recibir los sacramentos em las fuentes canonicas”. In: Dionisio B. García; Federico R. Aznar Gil; Antonio García y García. *Evangélicización en América*. Salamanca: Europa Artes Graficas, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1988, p. 167-240. Ver ainda o importante estudo introdutório de Ángel Muñoz García sobre a obra de Diego Avendaño. *Clero indigena y Obispos de Indias. Thesaurus Indicus*, v. II, Tit. XII, cap. XIII-XXIII y Tit. XIII [1668]. Introd. Ángel Muñoz García. Navarra: Edit. Universidad de Navarra/EUNSA, 2012, Lundberg, El clero indigena en Hispanoamerica..., p. 55.

Nesse contexto, não é de admirar que vozes expoentes da missão compartilhasssem essa opinião, como a do dominicano Frei Domingo de Betanzos, para quem os índios tinham uma “inclinação natural para os vícios da carne, eram proclives a embebedar-se e nenhuma firmeza demonstravam na doutrina cristã”, proibindo que tivessem assento nos claustros.¹¹ Aos olhos de muitos outros, tais debilidades eram razões mais que suficientes para vetar as ordens sacerdotais, pois facilmente poderiam apostasiar ou regressar às suas antigas crenças e costumes, como alegavam os devotados à extirpação das idolatrias.

A repercussão desse debate logo se fez sentir na regulamentação da Igreja Indiana, proposta pelos Sínodos e Concílios Provinciais nas Américas, que produziram tanto a legislação como interpretações sobre a ordenação dos indígenas.¹² No I Concílio Provincial de Lima, realizado em 1551-1552, em 40 *Constituciones de los Naturales*, tratou-se desde a organização das doutrinas, passando pelos requisitos para o batismo a outros desafios do processo de evangelização.¹³ Segundo suas disposições, caberia aos índios receber apenas os sacramentos do batismo, penitência, matrimônio e confirmação (crisma), reservando o da eucaristia à licença do vigário, enquanto o da ordenação sequer fora considerado, posto que os índios foram tratados como neófitos na fé cristã. A importância desse concílio ditou o que prevaleceria em todo o continente até o final do século quando ainda se contrapunha a dignidade sacerdotal à natureza dos índios, marcada por sua propensão à ebriedade, libido e idolatria. Isto é, na prática, os índios foram considerados indignos para o sacerdócio.

Seguindo esses mesmos ditames, o I Concílio do México, de 1555, convocado pelo arcebispo Alonso de Montúfar, vetou explicitamente o acesso à carreira eclesiástica aos índios, mestiços e negros, proibindo terminantemente, por decreto conciliar, a formação de um clero dos naturais, assimilando-os, assim como os mestiços e mulatos, aos de “sangue infecto”. Com esse expediente, a lógica dominante do estatuto de “limpeza de sangue” (que excluía dos ofícios civis e eclesiásticos os descendentes de mulçumanos e judeus) se impôs analogamente aos índios e mestiços.¹⁴ O II Concílio Mexicano, de 1565, por sua vez, só fez reforçar a condenação dos índios por serem julgados como ineptos para conhecer os mistérios da fé. Dois anos mais tarde, realizou-se o II

11 Martini, *El indio y los sacramentos en hispanoamerica colonial ...*, p. 234.

12 Para um balanço do teor dos concílios, ver, Willi Henkel, “Concilios y Sinodos hispanoamericanos”, in: *Actas Simposio Internacional Historia de la Evangelización de America*. Ciudad de Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992, p. 661-674. Rafael Eladio Velázquez, “El clero en la primera evangelización”. In: *Ibid*, p. 99-109. Juan Olaechea, *Concilios de America y ordenación del índios*. *Revista Espanhola de Derecho Canônico*, v. 24, n. 69, sep./dic. Salamanca, Instituto San Raimundo de Peña (CSIC), 1968.

13 Velázquez, *op. cit.*, p. 107.

14 Lundberg, *El clero indigena en Hispanoamerica ...*, p. 12-13.

Concílio de Lima (1567-1568), definindo a ordenação de neófitos mais uma vez como terminantemente proibida.

Outras vozes dissonantes se faziam ouvir. A criação de um clero indígena já vinha sendo, então, tratada por alguns jesuítas, chegados à Nova Espanha em 1572. Discutiam o tema detidamente, considerando que o trabalho de evangelização seria mais eficaz e produtivo com a participação indígena, pelo que se prontificaram em oferecer as primeiras letras e doutrina cristã para a nobreza e sua linhagem, iniciativa apoiada por Felipe II ao recomendar aos vice-reis Toledo, no Peru, e Enriquez, na Nova Espanha, que impulsionassem a fundação dos colégios visando à formação educacional dos índios. Temos notícias de que alguns mestiços, como Blas Valera, professor de quéchua na Universidade de São Marcos em Lima, y Bartolomé Santiago, ingressaram na Ordem dos jesuítas ainda no século XVI e participaram ativamente, no Concílio, na tradução de catecismo para o aymara e quéchua, sob a orientação de José de Acosta, Provincial da Companhia de Jesus. No entanto, a denúncia e prisão de Blas Valera, acusado de graves infrações, como heresia, indisciplina eclesiástica e até planos de insurgência política, frustraram esse intento e reforçaram as dúvidas.¹⁵ Da mesma forma, em outras ordens religiosas, apesar de defesas inequívocas e arrojadas, feitas pelo teólogo e franciscano Alfonso de Castro, em nome da educação superior e do sacerdócio indígena, em 1543, e da radicalidade revolucionária do Frei Jacobo Daciano, que, em 1553, teria afirmado de forma categórica, em um suposto escrito, ser uma heresia estabelecer diferença sacramental, tendo como crivo a procedência étnica (já que a humanidade fora criada como una por Deus), os franciscanos também encerraram suas portas.¹⁶

Seguramente, a grande reviravolta veio somente com o breve papal *Nuper ad Nos*, de Gregório XIII (1572-1585), com o qual autorizava a ordenação de mestiços “sempre e quando conhecessem alguma língua indígena” e, obviamente, desde que atendidas às exigências de Trento.¹⁷ Foram, então, “ordenados *ad titulum Indorum*”. Felipe II endossou essa posição ao ordenar as autoridades eclesiásticas, em 1574, que, para a provisão de cargos, preferissem os que melhor soubessem a língua dos índios. Enfatizava seu intento, em 1580, por meio de Cédula Real, em que obrigava aos clérigos saberem a

15 Thomas Duve, El concilio como instancia de autorización La ordenación sacerdotal de mestizos ante el Tercer Concilio Limense (1582/83) y la comunicación sobre Derecho durante la monarquía Española. *Revista de historia del derecho*, n. 40, jul./dic., 2010, p. 8, 18.

16 Isaac Vazquez Janeiro, “Estructura y acción evangelizadora de la Orden Franciscana em Hispanoamérica”. *Actas Simposio Internacional Historia de la Evangelización de America...* p. 156-160; Eduardo Cardenas, “Los mestizos hispanoamericanos como destinatarios del Evangelio”, In: SIMPOSIO INTERNACIONAL HISTORIA DE LA EVANGELIZACIÓN DE AMERICA, Ciudad de Vaticano, 1992. *Acta...* Ciudad de Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992.p. 361-391. Martini, *El indio y los sacramentos en hispanoamerica colonial...* p. 235.

17 Avendaño, *Clero indigena y Obispos de Indias...*, p. 63, 66.

língua geral dos índios para se ordenarem e determinava, ainda, a criação de uma cátedra em línguas nativas, na Real Universidade do México, o que foi prontamente atendido com o ensino de mexicano e otomi.¹⁸

Mesmo assim, estranhamente na contramão da disposição papal e do empenho real, o III Concílio Mexicano de 1585, convocado pelo arcebispo Pedro Moya Contreras, restringiu a admissão às ordens sacras ao vetar os filhos de negros, mestiços, índios e mouros.¹⁹ Segundo alguns estudos, isso se deveu a uma adulteração na versão das atas enviadas a Roma, escritas originalmente em espanhol e vertidas pela Congregação para o latim, já que, no título original sobre o clero, havia a indicação que os indígenas e mestiços poderiam ser admitidos ao sacerdócio ainda que “com cuidado”.²⁰ Essa modificação no texto original explicaria a discrepância entre as posições novo-hispânicas e o pensamento oficial da Igreja, somente resolvido com a intervenção da Santa Sé.

No III Concílio Provincial de Lima (1582/1583), levado a cabo pelo arcebispo Toribio de Mogrovejo, abriu a possibilidade das ordenações, sobretudo graças à demanda de mestiços ao alegaram que do ponto de vista jurídico-canônico eles seguiam sendo considerados e classificados inapropriadamente como neófitos, o que era questionável dado que se tratava de um *status* de prova.²¹ Isso acabou por reverter o veto ao permitir que os bispos dispensassem da “ilegitimidade” e de outros “defeitos” os candidatos ao sacerdócio. Outro confrade, dessa vez o agostiniano Zapata y Sandoval, com sua obra, em 1606, cobria com uma pá de cal o assunto ao defender do ponto de vista teológico de que os índios deveriam ser admitidos nos benefícios eclesiásticos, porque já haviam se convertido há tempos, professando o cristianismo e, portanto, sequer poderiam ser considerados neófitos na fé, colocando-os, assim, em igualdade com qualquer outro cristão.²² Somou-se a isso a intervenção do bispo de Quito, agostiniano, ex-catedrático de Teologia de Lima e indigenista, Luis Lopez Solís, que não só convocou o sínodo, como fundou, em 1594, um colégio para espanhóis e indígenas, com classes conjuntas sem quaisquer distinções para o ingresso.²³

18 Essa política resultou que, na segunda metade do século XVIII, mais de 50% dos clérigos do arcebispado do México soubessem ao menos uma língua indígena, prestando-se como intermediários em diferentes esferas do governo. Rodolfo Aguirre, *Lenguas en el arzobispado de Mexico (1700-1750)*, ENH, n. 35, p. 48, 50, jul./dec. 2006.

19 Menegus; Aguirre, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad...* p. 27; Avendaño, *Clero indigena y Obispos de Indias...*, p. 69, 70.

20 Aznar Gil, “La capacidad e idoneidad canonica de los indios...”, p. 232-233. Juan B. Olaechea, *Los concilios provinciales de América*, p. 489-514, 1968; Paulino Castañeda Delgado, *El mestizaje en Indias. Problemas canónicos*. Madrid: Deimos, 2008, p. 64.

21 Duve, *El concilio como instancia de autorización...* p. 7-8.

22 Avendaño, *op. cit.*, p. 74, 75.

23 Avendaño, *Clero indigena y Obispos de Indias...*, p. 72.

De toda forma, as idas e vindas na questão da ordenação dos indígenas só trouxeram dissenso por causa de interpretações tendenciosas. Ao final, reconheceu-se que as restrições ao clero indígena eram exclusivamente de natureza temporal; ou seja, em nenhuma medida traziam um comprometimento propriamente de natureza doutrinal ou canônica e, tendo sido vencidas essas barreiras, habilitou-se o ingresso de índios e mestiços ao clericalato na América Hispânica na virada do século XVI.

Um reforço importante foi também a obra *Política Indiana*, uma compilação régia para o Novo Mundo, sistematizando temas referentes aos indígenas, publicadas em 1647, por Juan de Solorzano y Pereyra, renomado jurista espanhol. O jurista fez um detalhado histórico e arrazoado de motivos em favor da ordenação de índios e mestiços quando não colocou nenhum impedimento para a ordenação de índios e mestiços, salvo a necessidade da “dispensa de ilegitimidade” e do grau da “dignidade” para ocupar o cargo.²⁴ No seu parecer, argumentava que, ainda que, no passado, vários concílios americanos tivessem proibido a ordenação de índios, essas determinações não podiam ser entendidas como definitivas e nem podiam ser válidas indeterminadamente, abrindo, assim, portas no direito secular para também se reconsiderar a questão. Alegava, ainda, a carência de sacerdotes que dominassem o idioma para o bom exercício da pregação e defendia abertamente a necessidade de se ordenarem índios a título de línguas ou intérpretes.²⁵ Na perspectiva da Coroa, isso foi formalizado com a expedição da “Cédulas de Honores” (1697), em que se equiparava os índios e espanhóis no direito aos cargos políticos, militares e eclesiásticos.²⁶

As oportunidades ao sacerdócio seguiram promissoras, mas na prática, somente no século XVIII se efetivou, quando Carlos III, em 1768, com seu espírito de secularização, expediu um despacho aos arcebispos com a recomendação de que se tratasse do estabelecimento de seminários em todas as dioceses, onde se admitisse o ingresso de até um terço de índios e mestiços.²⁷ A publicação da *Cédula de Honores*, de 1766, evocava

24 Ver, em especial, o capítulo XX, intitulado “Si se pueden dar ordens y beneficios curados de indios a indios y mestizos – dispensar los obispos en su ilegitimidad y en la de otros para este efecto” de Juan de Solorzano y Pereyra. *Política Indiana*. Biblioteca de Autores Españoles. Tomo III, Madri: Ediciones Atlas, 1972, p. 303-310. Solorzano, no capítulo XX, intitulado “Si se pueden dar ordenes y beneficios curados de indios a indios y mestizos – dispensar los bispos de ilegitimidad y en la de otros para esse efecto”, chamava a atenção de que a proibição se restringia à questão da ilegitimidade em respeito ao disposto no direito canônico (item 2). Aconselhava a não dar ereção de igreja a índios e mestiços (item 3). Menciona a bula que concede ao arcebispo ou bispo dispensar os mestiços ilegítimos (item 15) e, segundo alguns autores, também para ordens maiores e benefícios curados e necessidade (item 23).

25 Solorzano y Pereyra, op. cit., p. 303-310.

26 Martini, *El indio y los sacramentos en hispanoamerica colonial*., p. 240. Segundo a autora, os peruanos só conseguiram de fato sua execução em 1767, restringida aos nobres de Lima.

27 Mejia, *La cuestion del clero indigena en la epoca colonial*, p. 215.

não só a ordenação como o acesso às prebendas com vistas a ocuparem cargos mais ilustres, como se deu com D. Juan Bustamantes Carlos Inca, procurador na Corte, em Madri.²⁸ Toda essa disposição reverberou no VI Concílio Provincial de Lima, em 1772, quando os bispos declararam, finalmente, que “não tendo os índios por sua natureza impedimentos para serem admitidos as ordens sacras”, se colocasse o devido “cuidado na educação” para habilitá-los a adquirirem as qualidades que requeriam os cânones, o que estimulou a ereção de novos seminários, no Atlântico Sul, nomeadamente o de Chillan para os araucanos.²⁹ Tal como proposto, proclamava-se que não se podia alijar das ordens, nem de qualquer outro sacramento, índios, ou negros, ou seus descendentes e que poderiam ser admitidos às ordens sagradas, desde que reunissem as condições exigidas e cumprissem uma série de quesitos canônicos – ainda que implicasse em uma rigorosa seleção. Mesmo assim, alguns nomes notáveis foram registrados nos anais da história da Igreja, à época, como o destacado D. Joaquim de Avalos y Chauca, descendente de cacique, que se graduou na Universidade de São Marcos, em 1766, ocupando temporariamente a cátedra de Teologia.³⁰

O Clero indígena na América Portuguesa

No mesmo compasso, a questão da ordenação dos índios na América Portuguesa só ocorreria tardiamente. Desde a chegada dos jesuítas em 1549 até sua expulsão em 1759, recaiu, principalmente, sobre a Companhia, um papel de destaque no encargo da evangelização do gentio e na vanguarda da implementação de um projeto pedagógico. A atuação de outras ordens religiosas se daria somente no princípio do século XVII, voltada para a expansão da missão no interior, em direção ao sertão, em que a empresa missionária se atrelava diretamente ao interesse da Coroa portuguesa de marcar seu domínio e conquista sobre o território colonial e suas gentes após o fim da ocupação holandesa.³¹

Dada à grandeza do desafio da evangelização, de fato, os jesuítas cogitaram logo a possibilidade de contar com os próprios índios nessa tarefa, mas apenas buscando estabelecer mediadores culturais para auxiliar na catequização que implicava um longo e intrincado caminho de conversão religiosa. Os missionários percorriam as aldeias

28 Juan Olaechea, *Sacerdotes indios de America de Sur en el siglo XVIII...*, p. 390.

29 Mejia, op. cit., p. 211; Olaechea, *Sacerdotes indios de America de Sur en el siglo XVIII...*, p. 375. Ver, nesse artigo, um mapeamento da fundação dos seminários no cone sul.

30 Olaechea, *Sacerdotes indios de America de Sur en el siglo XVIII...*, p. 388.

31 Pedro Puntoni, *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2002, p. 71.

à procura, principalmente, de crianças para, dentro dessa estratégia, ensiná-las a ler, escrever e contar, bem como lhes inculcar a doutrina cristã. Aos poucos, estabeleceram uma atmosfera propícia para o ensino, com a instalação de casas voltadas para o apostolado dos pagãos, seguida da fundação dos colégios, por dotação régia, que abrigavam meninos portugueses, mestiços e índios neófitos.

Por iniciativa do Pe. Manuel da Nóbrega, os jesuítas criaram as Confrarias dos Meninos de Jesus, uma espécie de internato para os sete meninos órfãos de Lisboa, que desembarcaram em companhia de Salvador Rodrigues, e, depois foram reunidos aos “órfãos da terra, que havia muitos, perdidos e faltos de criação e doutrina e dos filhos dos gentios quantos se pudessem meter em casa”.³² Mas os desentendimentos do mestre Simão Vasconcelos, um dos primeiros fundadores da Companhia de Jesus e primeiro Provincial de Portugal, em 1546, com Inácio de Loyola, que levaram ao seu exílio e sua substituição com a ascensão do novo Provincial de Portugal, Diogo Mirão, em 1551, provocou contendas internas na Companhia. O envio de seu emissário e discípulo, Luís de Grã, para o Brasil aflorou os desafios internos nos territórios ultramarinos,³³ incitando a um esgarçamento nas relações e, por extensão, no projeto de como conduzir a conquista e conversão dos índios do Brasil.

Não é de se estranhar que a conveniência do clero indígena e nativo dividiu desde muito cedo os ânimos. Uma vertente, representada por Luís da Grã, Diogo Mirão, Inácio de Azevedo e com certa concordância de José de Anchieta, para quem os “índios não são para a vida religiosa”, vetava o acesso aos autóctones. Para os mais radicais, por causa do seu baixo nível cultural e a proclividade para o rebaixamento moral, os índios não estavam vocacionados para a vida sacerdotal. Na contramão, outra posição – ainda que não defendesse abertamente a incorporação dos índios ao clero – ponderava que o clero nativo estava mais afeito a compreender o caráter e costumes do povo, facilitando o processo evangelizador do gentio, como defendia o Provincial Pe. Manuel da Nóbrega, para quem a conversão iria muito devagar sem essas vocações. Outro argumento era de que não se podia perder de vista que a integração dos índios no corpo místico da igreja, por meio de sua redução nas missões, sua conversão ao cristianismo e a admissão dos sacramentos, convertia-os também em súditos do rei.³⁴ Com esse espírito, chegou mesmo a enviar dois “mestiços” para Évora, para avançar

32 Serafim Leite, S. J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, 3 v., v. II, p. 150.

33 João Adolfo Hansen, *Manuel da Nóbrega*, Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2010, p. 31 e seguintes.

34 *Ibid*, p. 15.

nos estudos, mas estes logo faleceram em Coimbra.³⁵ Esse desejo não vingou e, por determinação do Superior Geral dos jesuítas, Everardo Mercuriano, em 1579, foi vetada a entrada dos nascidos no Brasil, na Companhia de Jesus, decisão reiterada anos depois, em 1596, pelo Superior Cláudio Aquaviva.³⁶ Concorreu com isso também a chegada do primeiro bispo do Brasil, D. Pedro Fernandes Sardinha, em 1552, que, em função de sua experiência anterior na Índia, alimentou uma visão negativa em relação aos índios, tidos como “incapazes de toda doutrina por sua bruteza e bestialidade”. Esse juízo, era realçado pelos colonos luso-brasileiros interessados em desqualificar os índios que, segundo eles, “viviam contra a lei da natureza”, nus e antropófagos, eram “selvagens” e “bárbaros”, procurando legitimar, assim, a captura e escravização nas guerras justas.³⁷ Foi preciso enfrentar um verdadeiro combate intelectual, construído por escritos como o *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556), de autoria de Nóbrega,³⁸ em que defendia a capacidade racional dos índios, sua condição humana e, principalmente a equivalência nas faculdades espirituais entre todos os homens – fazendo ecoar no Brasil a pública disputa que ocorrera entre Jacobo Daciano e Juan Gaona na mesma época. Ainda assim as Constituições da Companhia, de 1556, que o próprio Nóbrega levava para a Bahia, proibiam que os internatos fossem ocupados por leigos, obrigando que os índios fossem dispensados, frustrando ainda mais o seu intento.³⁹

Os jesuítas seguiram seu *regimento*, que determinava que a catequese devia priorizar a doutrinação de crianças e jovens indígenas, pois seriam mais moldáveis. Ao passo que os adultos catequizados permaneciam nas aldeias, os meninos ficavam na companhia dos religiosos nos colégios, sendo doutrinados.⁴⁰ Aquela altura, pelos anos 1550, como vimos, a ordenação de índios causava controvérsias, fazendo que, na prática, os seminários se limitassem a um espaço para a catequese e ensino de artes e ofícios manuais. Com isso, a educação nos colégios assumiu um caráter mais abrangente e empenhou-se na formação religiosa de “línguas”, ou seja, intérpretes para ajudarem os jesuítas na pregação e catequese dos índios, o que foi severamente criticado pelo bispo Sardinha.⁴¹ Assim, ao que parece, a verdadeira importância dos índios radicava

35 Eduardo Hornaert et al., *Historia da Igreja no Brasil Ensaio de interpretação a partir do povo Primeira Época – Período colonial*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 202.

36 Mejia, *La cuestion del clero indigena en la epoca colonial*, p. 218.

37 Hansen, *Manuel da Nóbrega...*, p. 36.

38 Manoel da Nóbrega. “Diálogo sobre a conversão do gentio”. In: Serafim Leite. *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil*. p. 318. Mônica Patricia Martini, *El indio y los sacramentos en hispanoamerica colonial ...*, p. 235, nota 9.

39 João Adolfo Hansen, *Manuel da Nóbrega...*, p. 36.

40 Ibid, p. 26.

41 Maria Cândida Drumond Mendes Barros, *O perfil dos intérpretes da Companhia de Jesus no Japão e no Bra-*

no papel de auxiliares nas tarefas cotidianas de administração dos sacramentos, sem ter havido propriamente um empenho mais eficaz no sentido de prepará-los para os “estudos maiores”, facultando-lhes o acesso ao sacerdócio. Pode-se dizer que essa foi a primeira experiência de seminários menores, cujo propósito foi a preparação para uma vida religiosa, mas não necessariamente vocacionada para a adoção propriamente da vida sacerdotal. A partir daí, formou-se uma rede de colégios, inicialmente em Salvador (1572), Rio de Janeiro (1573) e Olinda (1576), voltados para a educação e, muito secundariamente, para a formação do clero, com o curso de Teologia. Seguiu-se a fundação de outros dois de menor importância, em São Paulo e Vitória, e uma malha se expandiu com os colégios Santo Alexandre do Grão Pará (1653), Máximo do Maranhão (1668) e o do Recife (1677), entre outros. Somente no final do século XVII, a criação dos seminários eclesiásticos e, posteriormente, episcopais reforçou o intento na construção de uma estrutura para a formação do clero nativo – mas nada, então, apontava para um esforço na direção da formação específica de um clero indígena.⁴²

No entanto, a polêmica ainda continuava acirrada sobre o sacerdócio indígena alimentada por Pe. Antônio Vieira, provincial da Companhia, com sua envergadura, radicalidade e defensor abertamente do ingresso de nativos na Companhia, com a intenção de criar um noviciado no estado do Maranhão e Grão-Pará. Em frontal discordância, um grupo de jesuítas fez um arrazoado em que apresentaram as causas da dificuldade da vida religiosa no Brasil.⁴³ Talvez, pendesse aqui a influência de uma visão classificatória do gentio, nos moldes propostos na época pelo renomado jesuíta José de Acosta, na *História Natural e Moral das Índias*, de 1590, em que os índios eram categorizados em graus de civilização, colocando os índios do Brasil no mais baixo nível.⁴⁴ Com todos esses desafios, marcados por um dissenso interno, a ideia de um clero indígena não foi adiante, inclusive em outras ordens religiosas, como os beneditinos e os carmelitas, que pretendiam, assim, “afastar elementos indignos e inconvenientes”.⁴⁵

sil no século XVI. *Revista de História e Estudos Culturais*, Ano 4, v.4, n. 4, p. 2-17, dez. 2007. Maria Cândida D. M. Barros. Os línguas e a gramática tupi no Brasil (século XVI). *Actes La “découverte” des langues et des écritures d’Amérique*, p.1-12. Andrea Daher. Escrita e conversão: a gramática tupi e os catecismos bilingües no Brasil do século XVI. *Revista Brasileira de Educação*. São Paulo, n. 8, p. 31-43, maio/jun. 1998.

42 Eduardo Hornaert et al., *Historia da Igreja no Brasil Ensaio de interpretação a partir do povo Primeira Época – Período colonial*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 192-197.

43 Hornaert, *Historia da Igreja no Brasil*, p. 207.

44 Marcocci, *A consciência de um Império*. p. 439. Acosta tinha também se manifestara contrário no II Concílio Li-mense, sob a alegação de que eram neófitos. Mônica Patricia Martini, *El indio y los sacramentos en hispanoamericana colonial ...*, p. 239.

45 Hornaert, op. cit., p. 204.

A interdição para a formação de um clero indígena no Brasil foi também justificada por vários motivos. Um deles foi atribuído à inaptidão dos indígenas para a exigência de uma formação humanista, que incluía o amplo domínio do latim, indispensável para o exercício do culto religioso. Para outros, na prática cotidiana, era o “grego da terra”, ou seja, a “língua geral”, o verdadeiro instrumento para a evangelização. Isso sugeria, aos olhos dos mais conservadores, práticas heterodoxas no ministério religioso que poderiam ser desastrosas para a Igreja Católica. Como se sabe, alguns jesuítas recorreram a práticas inusitadas para o exercício da evangelização, usando todo tipo de artifício para a conversão e não foram raras vezes que sofreram toda a sorte de críticas por essas iniciativas.⁴⁶ Além do mais, os índios eram acusados de uma “inconstância natural”, já que, a despeito de todo empenho de doutrinação religiosa, bastava que os neófitos retornassem ao convívio com outros índios para folgarem-se nos seus costumes, crenças e idolatria. Outra forte razão foi a dificuldade em inculcar a prática do celibato entre os índios, tidos como fornicadores e devassos contumazes, pouco afei-tos a uma vida casta e pudica, o que reforçava o rechaço à ordenação de padres indígenas sempre tentados a seguir os seus costumes poligâmicos. Pesava, ainda, o estatuto da limpeza que, no Antigo Regime, colocava restrições ao sangue “infecto” do gentio. Analogamente ao que ocorreu na América Hispânica, os indígenas do Brasil – com seu passado não cristão – foram em alguma medida comparados aos cristãos-novos, como recém-convertidos, impedidos ao ofício eclesiástico. Todos esses pontos são evidências de contato e semelhanças da *intelligentia* peninsular, dado que foram argumentos usados nos concílios na América Hispânica e se estenderam às disposições das Constituições Sinodais em Portugal.⁴⁷ Há, de fato, uma enorme intertextualidade no mundo ibero-americano tecido nas conexões urdidas pelos temas do universo nativo.

Seriam as *Constituições do Arcebispado da Bahia*, de 1707, que, embora não tratando particularmente do sacerdócio dos índios, deixaram entrever seu veto no interdito do

46 Jaime Valenzuela Marquez, *Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial*, *Revista Española de Antropología Americana*, v. 37, n. 2, p. 39-59, 2007.

47 Como afirma António García y García, para quem *si bien es cierto que cada uno de aquellos reinos tenia sus peculiares connotaciones y razón de ser, no es menos verdadero que existian entre ellos multiples aspectos comunes que no se daban con ningún otro reino de la cristandad contemporânea; tratando-se de los sínodos diocesanos, los lazos comunes eran todavia, si cabe, más estrechos*. Antonio García y García, *Sinodycon Hispanum II Portugal* Madrid, B.A.C., 1982, p. XV e XVI do Prólogo, apud Manuel dos Anjos Lopes Sampaio, *O pecado nas constituições sinodais portuguesas da época moderna*. Dissertação (Mestrado) História da Cultura Portuguesa – Época Moderna Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1997, p. 30. Sobre os Concílios Provinciais e Sínodos na América Portuguesa, ver: Sebastião Monteiro da Vide, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Estudo Introdutório e edição de Bruno Feitler e Evergton Sales Sousa; Istvan Jancsó, Pedro Puntoni (Org.). São Paulo: EDUSP, 2010, p. 36-53.

texto.⁴⁸ Àquela altura já se era sabido que não havia impedimento canônico para ordenação dos índios. Assim, a partir do Título XLIX, “Do sacramento da ordem”, definiam-se as condições pelas quais o ordenado recebia o “sinal espiritual” para poder exercer as funções eclesiásticas; no Título L, desde a primeira tonsura e quatro ordens menores, ficava clara a disposição para servir a Igreja, auxiliando os curas nas paróquias.⁴⁹ Para tanto, os denominados clérigos, os “escolhidos para Deus”, tinham como exigência, segundo o Concílio Tridentino, serem crismados, saberem a doutrina cristã, ler e escrever. Caberia, ainda, aos bispos ordenar apenas aqueles que julgassem “úteis e necessários para a Igreja”, sendo admitidos nas ordens menores apenas os que fossem “aprovados nos exames de latim, com suficiência”, e fossem “capazes de curar almas ou confessar”.⁵⁰ Além disso, aqueles que fossem aprovados teriam de fazer as diligências *de genere*, na forma do Regimento, com as diligências sobre a vida e os costumes, em que se averiguava se o candidato tinha alguma culpa no Juízo Eclesiástico, se havia se dedicado ao serviço da Igreja e o registro da sua frequência à confissão e comunhão. Quanto às ordens sacras (subdiácono, diácono e presbítero), abordadas no Título LI, só poderiam pleitear ao cargo de subdiácono aqueles que contassem com 22 anos, já tivessem a primeira tonsura e todos os quatro graus menores, respeitado o interstício de um ano (salvo se dispensado), serem aprovados no exame nos mistérios da fé, latim, moral, reza e canto. Deveriam se devotar exclusivamente a Deus pelo voto de castidade. A partir dos 23 anos, o candidato poderia alcançar o próximo grau, de diácono ou ministro, ao cumprir todas as exigências anteriores, acrescido dos exames de consciência. Seus ofícios seriam ler o Evangelho, administrar os sacrifícios ao sacerdote e pregar a palavra divina ao povo. No último grau, o de presbítero, para exercer o ofício de sacerdote, deveria contar com 25 anos, tendo praticado os outros graus com “louvor”, pois, afinal, estaria a seu encargo a administração dos sacramentos e instrução dos fiéis nos mistérios da fé, exigindo, portanto, que tivesse “exemplar vida e costumes” e “ciência [...] para ensinar aos fiéis os mistérios da fé e os divinos preceitos”, pelo que, por isso mesmo, deveria ser examinado com maior rigor.⁵¹ Ainda assim, para serem admitidas as ordens sacras, os clérigos deveriam ter posse de “benefício, pensão ou patrimônio”, para não se verem obrigados a mendigar em opróbrio da ordem e estado clerical.⁵² Nem é preciso dizer quão distante estavam todas essas exigências da realidade dos índios, seja por não haver

48 Apesar das Constituições não tratarem da ordenação dos índios, o bispo Monteiro da Vide ocupou-se com a catequese dos índios. Vide, *Ibid.*, p. 34.

49 *Ibid.*, p. 216.

50 Vide, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, p. 218.

51 *Ibid.*, p. 220.

52 *Ibid.*, p. 227.

seminários voltados para o ensino dos naturais, seja pelas restrições materiais que pesavam sobre a candidatura dos indígenas. No entanto, não se interpunha uma limitação canônica, já que a interdição colocada era de natureza prática – mesmo que reforçada pelo preconceito cultural e étnico da condição de “sangue infecto” do gentio da terra, que impunha uma dispensa. É possível que tenha contribuído também a percepção do bispo Monteiro da Vide sobre a responsabilidade do sacerdote cujo costume deveria “servir como exemplo aos leigos”.⁵³ E é bem conhecido o que se pensava sobre as populações indígenas à época.

Todas essas razões, associadas à experiência frustrante dos primeiros evangelizadores, acabaram por reverberar em um desânimo generalizado de se preparar um cle-ro indígena – ou ao menos não se têm notícias de nenhuma tentativa antes da segunda metade do século XVIII, quando esse tema de suma importância entrou novamente em voga, aguçado pela expulsão dos jesuítas do Brasil em 1759.

A partir do contexto das reformas pombalinas e do Diretório dos índios, que vigorou entre 1757 e 1798, extinguíram-se as missões jesuíticas e aprofundou-se o processo de secularização, trazendo para a órbita do poder episcopal o processo de evangelização e domínio sobre as populações indígenas.⁵⁴ Algumas iniciativas, mesmo que isoladas, seja de colonos ou de bispos, vieram em favor da participação ativa dos índios no processo de catequese, resultando na retomada de defesa da ordenação de padres indígenas. De fato, estava claro, desde há muito tempo, que não havia uma interdição estrita, um obstáculo propriamente teológico ou de natureza canônica, nem sequer no direito, para se limitar o acesso dos índios ao ministério do sacerdócio. Ao menos é o que faz crer os argumentos a que recorreram para instruir os processos de ordenação, quase sempre ancorados na “idoneidade canônica” e também apoiados na *Política Indiana*.⁵⁵ Esse último, considerado um dos tratados mais influentes do direito no período colonial, acabou por ser instrumentalizado também no Brasil como jurisprudência em nome do espírito evangelizador e do proselitismo cristão nas Américas Hispânica e Portuguesa.⁵⁶ Ademais, a interpretação de passagens bíblicas vinha em socorro

53 Ibid, p. 48.

54 Rita Heloísa de Almeida, *O diretório dos índios. Um projeto de civilização do Brasil no século XVIII*. Brasília: Ed. da UnB, 1997. Como demonstrou Fabrício Santos, ainda que as Leis de 1755 e o Diretório de 1757 atentassem para destituir a administração temporal dos missionários sobre os índios aldeados, “normas específicas indicavam que as aldeias fossem transformadas não apenas em vilas, mas também em paróquias, entregando-se o governo temporal a autoridades civis eleitas pelos próprios índios e o governo espiritual a párocos do hábito de São Pedro (padres seculares)”. Ver: Fabrício Lyrio Santos, *Aldeamentos jesuítas e política colonial na Bahia, século XVIII*. *Revista de História*, n. 156, p. 121, 1 sem. 2007.

55 Juan de Solorzano y Pereyra, *Política Indiana*..., p. 303-310.

56 A dimensão da influência de Solórzano y Pereira na América Portuguesa foi estudada em consonância com o

daqueles entusiastas que, justificando pela carência de sacerdotes, recorriam à parábola de Jesus narrada em Mateus em que aquele que aceitasse trabalhar nas “vinhas do senhor”, ou seja, para “as causas do reino dos céus”, não importando quão tarde, receberia o mesmo reconhecimento e a mesma recompensa dos fiéis.

No Brasil, esses argumentos de naturezas legal e evangélica foram lançados em nome da conversão do gentio, favorecendo, ao final, o pleito da ordenação de cinco padres indígenas no Brasil: dois índios guarani, Pe. Antônio José de Araújo Silva e Pe. José Inácio da Silva Pereira, das missões jesuíticas no Rio Grande do Sul; dois aldeados no Rio Grande do Norte: Pe. Antônio Alves da Cunha, índio procedente da Vila de Estremoz; e o Pe. Antônio Dias da Fonseca, índio da Vila de Ares. E, finalmente, o Pe. Pedro da Mota, índio cropó, dos sertões do Xopotó em Minas Gerais.⁵⁷ Ainda pouco sabemos de suas trajetórias, porque deixaram raros registros históricos. Desses vestígios documentais, temos algumas poucas pistas de que os índios foram fâmulos de bispos, padres ou protegidos de colonos.

“Para o aumento da cristandade”: o clero indígena no Brasil

Os dois casos pioneiros são do Rio Grande do Norte. Temos notícias pelos ofícios do Pe. Manuel Garcia Velho do Amaral, visitador das partes dos Sertões do Norte, na década de 1760, quando escreveu ao Secretário de Estado da Marinha e Domínios Ultramarinos, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, suplicando por sua intercessão em favor dos seus “protegidos”, dois jovens índios, Antônio Dias da Fonseca, de 20 anos, da vila de Arês (antiga missão da Guaraíras) e Antônio Alves da Cunha, de 16 anos, natural da vila de Estremoz (antiga Missão do Guajirú).⁵⁸ Por carta de 11 de maio de 1768,

Projeto Pombalino, tendo a Coroa acatado as sugestões de Francisco Xavier de Mendonça e Furtado, como mostra a carta do Marquês de Pombal ao irmão, de março de 1755, informando que a “Sua majestade resolvera reduzir as aldeias e tomara a mesma Resolução a respeito da Liberdade dos índios na conformidade de certa doutrina de Solórzano”. Para o Governador, n. 16, fl. 2; carta familiar, fol. 31v, apud: Maria Helena Flexor, O diretório dos índios do Grão Pará e o direito Indiano. *Politeia*, Vitória da Conquista, v. 2, n. 1, p. 6, 2002.

57 O autor Arlindo Rupert cita o nome equivocado do padre como “Filipe da Mota”, provavelmente retirado do livro do Cônego Raymundo Trindade em que, na listagem dos padres ordenados por D. Frei Pontével, menciona esse nome. Arlindo Rupert, *A Igreja no Brasil. Expansão Territorial e Absolutismo Estatal (1700-1822)*. v. 3. Santa Maria: Pallotti, p. 291, 1988. Cônego Raymundo Trindade, *Arquidiocese de Mariana. Subsídios para sua história*, 2. ed., v. 1, Imprensa Oficial, 953, p. 157. Segundo Adriano Toledo, Pedro da Mota se ordenou em São Paulo e Pe. Filipe da Mota era, de fato, outro padre também de Guarapiranga. Adriano Toledo, Um sacerdote indígena para os Coroados: a trajetória de Pedro da Motta. a. *Anais IV Encontro Internacional de História Cultural*. Belém, 2012, p. 6.

58 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 1. Ofício do Padre Manoel Garcia Velho do Amaral ao [secretário de estado da Marinha e Ultramar], Francisco Xavier de

relatava que, durante a visita que fez às aldeias, por designação de seu prelado, Pe. Manuel do Amaral levava em sua companhia os dois índios para o seminário em Olinda com o propósito de fazê-los padres para ajudar com o “pastoreio das antigas aldeias”.⁵⁹

De fato, era de longe que se reclamava a falta de pasto espiritual. O relato sobre a situação das aldeias era alarmante tanto que, em 1763, o próprio Pe. Manuel do Amaral, ao prover o Pe. João Freire de Amorim para servir como vigário da freguesia de São João Batista da Nova Vila de Arez, recomendava atenção nas suas responsabilidades. Para ele, o pároco deveria, para o “aumento da cristandade”, ensinar a doutrina aos índios diariamente, “em forma, que bem a percebam, e pratiquem, porque sendo os índios naturalmente descuidados”, devia-se “aplicar maior desvelo em os doutrinar como pai espiritual, para que não afrouxem nos exercícios espirituais, conducentes para a sua salvação” e, para tanto, o sacerdote deveria “concorrer com paternal amor, e caritativo zelo, considerando que estes pobres índios, e neófitos necessitam de dobrado cuidado, e vigilância [...] para os conservar na observância dos dogmas, ritos católicos, e apartá-los de algumas devoções filhas de sua brutal e gentílica natureza a que são propensos e inclinados”.⁶⁰ Encarregava “a consciência de seu pároco, principalmente, para que [os índios] não pratiquem a sua célebre e antiga bebida, chamada jurema [e] por ser bebida forte ficam embriagados e alienados do juízo, e fingem visões indignas de católicos, cujos erros se devem extinguir quanto couber nas forças de um diligente pároco; como também outros infames ritos, e abusos de certas danças”.⁶¹ Como se vê, o vigário e visitador preocupava-se com a persistência de práticas e ritos gentílicos nas aldeias, não deixando de atribuir, nas entrelinhas, à ineficiência da catequese dos jesuítas que ali estiveram de 1659 a 1758, já que seguiam incontornáveis os tantos “erros” dos índios.⁶² De fato, seria destilando críticas severas a Companhia de Jesus – que soava muito bem aos ouvidos do todo-poderoso Secretário Francisco

Mendonça Furtado, sobre o ensino da língua latina aos índios Antônio Dias Fonseca da vila de Arês e Antônio Alves da Cunha da vila de Estremoz (1768).

59 Ibid.

60 Francisco Firmino Sales Neto, “Pelos ásperos caminhos do deserto”: um estudo das Visitas Episcopais à Capitania do Rio Grande do Norte, *Mneme*, v. 5, n. 12, p. 178-201, out./nov. 2004, p. 190-191. Livro 1º do Tombo da Freguesia de São João Batista da Vila Nova de Arez. Documentos avulsos (Anexo, documento C).

61 Ibid.

62 A situação da Freguesia de São João Batista da Vila Nova de Arez deveria ser semelhante à Freguesia de São João Batista da Vila de Portalegre, segundo Sales, a começar pela história em comum. Portalegre também fora aldeamento jesuíta desde 1700 e, simultaneamente, recebeu o título de freguesia e de terceira vila da Capitania, no ano de 1761. As semelhanças continuam quando seu *Livro do Tombo* é analisado. Nele, os índios também são o centro das preocupações dos visitantes, para que eles venham a agir conforme “os mistérios sagrados da nossa santa religião”. Ibid., p. 9.

Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Marquês de Pombal, que faria seu apelo –. Contava que, desde que trouxera os índios para Olinda, encontrou resistência de seus “adversários”, “fautores da Companhia de Jesus”, incrédulos na capacidade dos nativos para as letras, já que os jesuítas, “homens tão grandes em letras e virtudes”, não tiveram êxito nessa empresa.⁶³ Com ironia ferina, redarguia que tal obra “nunca principiaram os seus virtuosos, doutos e grandes missionários”, que, de fato, “nunca pretenderam adiantá-los”.⁶⁴ Ao contrário disso, relatava, entusiasmado, que os jovens começaram a instruir-se na língua latina, em 1767, e, antes de completarem o ano de estudos, estavam tão adiantados, como nunca vira. Justificava que intercedia por seus “protegidos”, por que os índios, para aprenderem a língua latina, “não necessitavam de milagre da onipotência, nem das letras, e virtudes dos padres denominados da Companhia, antigos missionários; por que só necessitava serem escolhidos nas suas vilas os que fossem mais aptos para os estudos e que estes tivessem, quem os beneficiasse, e educasse, com aquella caridade e zelo”.⁶⁵

No envio das correspondências, era patente a intenção de Pe. Manuel do Amaral: expor o fracasso incontestável dos jesuítas, então recém-expulsos do Brasil, e reforçar o seu pioneirismo. Nas suas próprias palavras, contava que, desafiado pelo seu prelado na preparação dos índios para a vida sacerdotal, respondia-lhe com entusiasmo que, após 16 meses de estudo, os dois índios já iniciavam suas composições em latim, regendo a gramática com inteligência, demonstrando suas habilidades, ainda que uns os julgassem incapazes de obterem as graças e benefícios das ordens. Aos olhos do prelado, por reputar os nativos “pouco radicados na fé como os brancos, não haviam de ser ordenados com a facilidade com que estes se ordenam”.⁶⁶ Ao seu opositor, o Revdo. Provisor e Juiz de *Genere*, que sentenciava que os índios não eram “capazes para os benefícios e dignidades eclesiásticas [...] por conta do texto de São Paulo, na primeira Epístola ao Timóteo, cap. 3”, redarguia com argumentos canônicos de que as diligências comprovavam que aqueles índios eram “filhos de legítimos de matrimônio, sem mistura alguma, todos batizados, e sempre criados no grêmio da Igreja, [...] sem nunca discreparem na Fé, e religião Católica Romana”.⁶⁷ Enfrentando todas essas resistências, Pe. Manuel do Amaral reiterava que os índios não eram inábeis para os ofícios, benefícios e dignidades eclesiásticas e seculares, como se podia ver em “*Solorzano de Indiar Gubernat Lib. 1, Cap.*

63 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU] 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 2, Cópia da carta que escrevi ao Ilmo. Sr. Francisco Xavier de Mendonça Furtado em janeiro do presente ano de 1768

64 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU] 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 2.

65 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU] 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 1.

66 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU] 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 1.

67 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU] 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 1.

27, n. 77 e o texto de São Paulo se entendia aos neófitos há pouco convertidos a Fé de Cristo”.⁶⁸ Pe. Manuel do Amaral era um homem de formação sólida. Por sua habilitação, sabemos que estudara Cânones e era mestre em Artes pela Universidade de Coimbra, tornara-se cônego da Sé da cidade de Olinda e vigário geral do bispado de Pernambuco. Procedia de uma família conceituada, sendo seu irmão, João Garcia Velho do Amaral, familiar do Santo Ofício, e filho legítimo do tenente-coronel Antonio Garcia do Amaral.⁶⁹ Natural de Recife, era proprietário de fazenda de gado nos sertões, vivendo “abastadamente” e com “bom tratamento”.⁷⁰ Acorado na sua cultura acadêmica, Pe. Manuel do Amaral soube bem recorrer e instrumentalizar a obra de Juan de Solórzano y Pereyra. Compêndio amplamente consultado, gestou jurisprudência nas Américas, convertendo-se em referências obrigatórias para os funcionários e eclesiásticos nos séculos XVII e XVIII. Como se vê, a restrição ao sacramento das ordens tratava-se mais de um certo voluntarismo episcopal, já que não se opunha ao direito canônico e tampouco aos termos expressos nas Constituições do Arcebispado da Bahia. Enfim, com todo seu empenho, Pe. Manuel do Amaral insistia em ordenar seus dois pupilos e, naturalmente, por meio dos seus “eleitos”, argumentava ele, em favor de seu bispo, “quereria Deus dar lhe a glória de ser o primeiro Bispo que ordenasse os próprios índios da América Portuguesa”.⁷¹

Por requerimentos de Antônio Alves da Cunha ao rei D. José I, de 12 de janeiro de 1774, como coadjutor da Igreja de Santo Amaro do Bispado de Pernambuco⁷² e outro na mesma data de Antônio Dias da Fonseca, acólito na Igreja de N. Sr.^a da Conceição da Várzea, sabemos que solicitaram serem promovidos a todas as ordens.⁷³ No entanto, dois anos depois, em 16 de junho de 1768, em nova correspondência, de Manuel do Amaral, sabemos que o Juiz *de Genere* seguia negando a sentença favorável, sob a alegação de que havia “causar grandes novidades”, e encerrou o assunto.⁷⁴ Pe. Manuel do Amaral manifestou mais uma vez sua indignação, pois, “no tempo presente se tem ordenado de sacerdote alguns que sabem menos que eles”, os índios, e, confiante de

68 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU] 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 1.

69 Arquivo Nacional Torre Tombo [ANTT], Tribunal do Santo Ofício, Habilitações [HSO], Manuel, mç. 236, doc. 1395 (1773).

70 Ibid.

71 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 1.

72 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, c. 115, doc. 8833.

73 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 115, doc. 8834.

74 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 5, Ofício do Capelão Manuel Garcia Velho do Amaral sobre os estudos dos índios Antônio Dias da Fonseca e Antônio Alves da Cunha.

receber o auxílio do secretário, intencionava inscrevê-los no curso de Filosofia que se abria no Colégio de São Bento, em Recife.⁷⁵

Pe. Amaral ia mais adiante. Segundo ele, tendo êxito nesses dois casos, já se noticiava o “interesse de muitos outros rapazes índios” para o mesmo intento, pelo que propunha se transformasse o dito colégio “evacuado” dos jesuítas, em Olinda, em um seminário para atender aos seminaristas que, a seu juízo, “sairiam belíssimos missionários e párocos para as suas vilas, havendo quem os instrua no Santo temor de Deus e os trate com paternal caridade”.⁷⁶ Como prova incontestável, anexou novas cartas de próprio punho dos índios dirigidas a Mendonça Furtado, em caligrafia impecável e muito bem posta. Por elas, os índios se apresentavam e faziam seu pleito. De Antônio Dias da Fonseca, soubemos que era índio, natural da Freguesia de S. João Baptista, antiga missão da Gotaira, e Nova Vila de Arês, filho legítimo de Miguel Dias e Angela Soares, sua mulher, naturais da mesma vila. Contava que, durante a visita às freguesias dos Sertões do Norte do bispado, vendo o Revdo. Manuel do Amaral que o suplicante “sabia ler e escrever, [...] o tomara a seus pais, e perguntara se queria aplicar-se aos estudos para ser Sacerdote”, pelo que “agradecido, respondeu que sim, prometendo-lhe fazer a diligência da sua parte”.⁷⁷ Dizia ainda que, “informado da caridade”, com que Furtado Mendonça “tem patrocinado a causa dos índios, sendo o principal motor das piíssimas ordens, com que S. Majestade os tem honrado e favorecido, para se acharem hoje e diferente estado do passado”, suplicava ao todo-poderoso secretário que fizesse dele “exemplo particular da sua benignidade”.⁷⁸ Quanto ao outro, Antônio Alves da Cunha, apresenta-se como índio natural da Freguesia de N. Sr.^a dos Prazeres e S. Miguel, antiga Missão do Gajirú, e Nova Vila de Estremoz do Norte, filho legítimo de Felipe V e Mônica Lopes, sua mulher. Ao receber o Pe. Amaral na entrada da vila, com “um romance laudatório, e depois com umas décimas”, foi logo indagado se queria “estudar latim para se ordenar”.⁷⁹ Apesar de todo seu empenho, “ainda não conseguira seu intento de ser eclesiástico e aumentar-se em letras para fazer-se distinto e recuperar o crédito que até o presente tem perdido aos seus nacionais”. Informava ainda, para realçar sua estirpe de vassalo cristão, que era sobrinho de Dom Felipe, capitão-mor

75 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 5.

76 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 2.

77 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 3, Carta de Antônio Dias da Fonseca. Segundo a carta, o índio Antônio Dias da Fonseca já sabia escrever quando da visita do bispo, o que sugere que os jesuítas o teriam alfabetizado, o que era diferente do que afirmara Pe. Manuel do Amaral.

78 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 3

79 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 4, carta de Antônio Alves da Cunha.

da vila Viçosa Real, antiga missão da Ibiapava, a quem sua Majestade o tinha honrado, fazendo-o Cavaleiro do Hábito de Santiago.⁸⁰

Disposto a levar adiante o processo de ordenação, Pe. Manuel apelava a Francisco Xavier de Mendonça Furtado para que atendesse à causa “como sua”, concedendo-lhe o “amparo e patrocínio” para à ordenação.⁸¹ No entanto, não encontramos informações mais precisas, prebendas e cargos conferidos aos índios, somente alguns apontamentos nos exames do concurso do próprio Manuel do Amaral – este, sim, com uma carreira eclesiástica que lhe rendeu muitos outros frutos. Por estar vaga a dignidade de Tesoureiro da Sé de Pernambuco, Pe. Manuel do Amaral concorreu e foi aprovado ao provimento.⁸² Pelos papéis e informações do bispo, reconstrói-se sua trajetória: tinha, então, 53 anos, presbítero há 32, confessor e pregador aprovado há 26 anos, Filósofo e Teólogo, Bacharel em Cânones pela Universidade de Coimbra, Mestre em Artes e examinador na mesma Universidade de bacharéis em Filosofia, Comissário do Santo Ofício, Cônego de prebenda inteira há oito anos e, na mesma Sé por quase sete anos, e “visitador dos sertões do norte em que fez elevadíssimos serviços a igreja e a V. Mjde., no tempo em que se erigiram os novos estabelecimentos, e vilas dos índios naquele continente, o que prova por cartas e atestações dos reverendos bispos, das câmeras e dos capitães gerais de Pernambuco nos quais louvam e agradecem o bom serviço e o zelo com os índios que chegou alguns a sua custa ao estado do sacerdócio e párocos”.⁸³ Essa documentação deixa entrever alguns pontos interessantes, afora sua afirmação, com força de provas e testemunhos, de que os índios tinham se ordenado nas ordens sacras. Mostra ainda um aspecto importante em causa no processo de secularização, já que, por determinação real, o sistema de “concursos de oposições” deveria favorecer ao clero nativo e também aos que se devotaram ao processo de conquista e civilização dos índios. Segundo o documento, D. José I, por carta da Secretaria de Estado dos Negócios Ultramarinos ao bispado de Pernambuco, em 5 de agosto de 1764, mandou que os sacerdotes empregados na ereção de novas vilas dos índios e com merecimento fossem preferidos para as igrejas do padroado e benefícios das ordens, levando, inclusive, que a mesa, por vezes, revisse nomeações que não respeitassem essa determinação, como foi exatamente o caso em que o próprio Pe. Manuel do Amaral, preterido ao segundo lugar no concurso, foi reconduzido à dignidade e tesoureiro-mor da

80 Ibid.

81 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], 015, cx. 105, doc. 8159, doc. 5, Ofício do Capelão Manuel Garcia Velho do Amaral sobre os estudos dos índios Antônio Dias da Fonseca e Antônio Alves da Cunha.

82 Arquivo Nacional Torre Tombo [ANTT], Mesa da Consciência e Ordens [MCO], Padroados do Brasil, Pernambuco, mç. 12, doc. 4.

83 Ibid.

Sé de Pernambuco pela Mesa de Consciência e Ordem.⁸⁴ Isso deu azo a que um leque de padres passasse a alegar a missão dos índios para alcançar outros postos, até porque o bispo reclamava não haver candidatos para ocupar o “atendimento espiritual dos índios”.⁸⁵ Toda essa situação de penúria na capelanias dos índios também deve ter chamado a atenção da necessidade estratégica em ordenar os índios como curas de almas nativas.⁸⁶

Temos notícias, ainda, de outros dois guaranis ordenados no Rio de Janeiro. Em 31 de agosto de 1782, D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco mandara apregoar em dia festivo, na missa conventual, que José Inácio da Silva Pereira, colegial no seminário de São José, natural da freguesia de Santo Antônio da Guarda Velha,

84 Por vezes, a Mesa reviu a nomeação, por estar em desacordo com o Alvará da S. Majestade (de 3 de julho 1668), de que “os benefícios em ultramar fossem providos somente por naturais dele”, em favor dos “restauradores e seus descendentes” que “a custa de seus bens e vidas resgataram esta capitania do domínio holandês” (doc. 5, s/p). Essa decisão foi reeditada pelo Alvará régio de 5 de agosto de 1765, mandando “preferir nos concursos aqueles eclesiásticos que mostrarem ter servido nas igrejas dos índios” (doc. 10, s/p). Veja, à guisa de exemplo, o caso do próprio Pe. Manuel do Amaral, reconduzido ao primeiro no concurso, em 1771, “pelos muitos relevantes serviços com que pré-habilitou e por ser do mesmo bispado” (doc. 4, s/p – grifo nosso). Arquivo Nacional Torre Tombo [ANTT], Mesa da Consciência e Ordens [MCO], Padroados do Brasil, Pernambuco, mç. 12. Chama a atenção que, no despacho da MCO, há menção de uma pré-habilitação, o que sugere que não houve o reconhecimento tácito da ordenação dos índios; talvez, apenas tenham recebido as ordens menores.

85 Vejam-se alguns exemplos para o bispado de Pernambuco: Pe. Francisco Cavalcante de Albuquerque que foi vigário interino dos índios de Nossa Senhora da Escada (doc. 1, s/p); Pe. Miguel Venceslau Barreiros Rangel, pároco da Vila de Arronxes de índios na comarca do Ceará (doc. 2, s/p); Pe. João Thomas da Silva Pedroso, vigário dos índios na Bahia da Traição (doc. 7, s/p); Pe. Luiz Fernandes de Carvalho, pároco nas missões de Trambés e de São José de Macaboqueira (doc. 9, s/p); Pe. João Feio de Brito Tavares, pároco na igreja de São José e Santa Ana de Papari de índios. Arquivo Nacional Torre Tombo [ANTT], Mesa da Consciência e Ordens [MCO], Padroados do Brasil, Pernambuco, mç. 12. Ou ainda Pe. Antônio Nogueira Duarte, capelão em expedição contra o gentio botocudo, (doc. 1 e doc. 2, s/d); Pe. Joaquim de Melo Cavalcanti, que foi a Lisboa dar conta da nomeação para a igreja de Nossa. Sa. de Tracunhanhén (?), em que fora relegado, ainda que ali exercesse como “pároco encomendado há 9 anos e ter sido coadjutor dos índios nos desertos dos sertões” (doc. 3, s/p) em Arquivo Nacional Torre Tombo [ANTT], Mesa da Consciência e Ordens [MCO], Padroados do Brasil, Pernambuco, mç. 13.

86 Para notícias da situação das 53 aldeias do bispado de Pernambuco, em particular nas capitanias do Ceará Grande (14), Rio Grande do Norte (6), Paraíba (13), Itamaracá (2) e Pernambuco (18), ver Arquivo Nacional Torre Tombo [ANTT], Mesa da Consciência e Ordens [MCO], Secretaria da Mesa e Comuns das Ordens, Ordens Militares, Papéis Diversos, mç. 37, cx. 36-a, Consulta da MCO na sequência das consultas da Junta das Missões e do Conselho Ultramarino sobre as missões da capitania de Pernambuco (1739). Não se nomearam as sete aldeias que, situadas nas “ilhas do rio São Francisco [...] por serem postos os missionários de jurisdição da Bahia aos quais dá côngrua Garcia Dávila, Senhor da Torre, e são os missionários capuchinhos. Os sertões do rio São Francisco se acham ainda algumas nações de gentio corso, sem terem paragem certa e por isso não é fácil sua redução”.

pretendia receber as ordens menores.⁸⁷ Declarava que o candidato tinha se aplicado nos estudos de latimidade e que o governador, Sebastião Xavier da Veiga Cabral, lhe concedera uma chácara avaliada em 500 mil réis para constituir seu patrimônio. Não se achou o batismo de José Inácio e, por isso, foi obrigado a fazer sua justificação. Nas averiguações da comissão de diligências *de genere*, José Inácio da Silva Pereira foi considerado natural da freguesia de Santo Antônio da Guarda Velha do Viamão. Por testemunho do próprio pai, foi dado como batizado em 1759, filho legítimo de Apolinário da Silva Pereira Chaves (na sua língua, Polinário Tajuru), “índio versado em português” e que “vivía de ser escrivão do povo guarani”, e de sua mulher Adriana Mauricia, ambos guaranis das missões, sendo batizado como afilhado pelo vigário Pe. José Carlos da Silva. No entanto, algumas testemunhas, moradores na freguesia, deram outra versão. Manuel Gonçalves Ribeiro declarava que “era público e notório que José era filho legítimo dela e de Luiz da Silva Pereira, familiar do Santo Ofício e natural de Portugal, já defunto, e como tal sempre foi tido, havido, tratado e comumente reputado por todos”. José de Brito e Manuel Leite confirmaram esse mesmo depoimento. No processo, isso não foi levado em conta e um silêncio enterrou a questão. Acabou sendo aprovado na prima tonsura e os quatro graus de ordens menores, sendo, afinal, examinado e admitido para o grau de subdiácono, na mesa sinodal, em 10 de setembro de 1782. No ano seguinte, em 25 de fevereiro, foi aprovado como diácono e, em 6 de setembro, solicitou a ordem de presbítero, tendo, assim, chegado ao final das ordens sacras. Estranhamente, não voltou à sua aldeia, já que seu nome não consta nos registros dos oficiais da sua paróquia de origem.⁸⁸

Antônio José de Araújo Silva, outro índio guarani, também foi ordenado no Rio de Janeiro a 12 de março de 1785.⁸⁹ Informava que se chamava inicialmente Antônio José de Moura, natural da Freguesia do rio Pardo da invocação de São Anjo, no Rio Grande do Sul, filho legítimo de João Cuju e de Maria Ubapêi (identificados pelos nomes cristãos à margem do documento como João de Araújo Silva e Maria de Senna), índios de nação guarani e naturais de São Miguel das missões espanholas. Antônio tinha deixado

87 Arquivo da Arquidiocese do Rio de Janeiro [AARJ]. cx. 611, HS 3717, Processo de *genere et moribus* de José Inácio da Silva Pereira.

88 Rupert faz a listagem dos oficiais nas paróquias, mas não consta o nome na lista relativa à sua paróquia de procedência. Arlindo Rupert, *História da Igreja colonial no Rio Grande do Sul. Época Colonial (1626-1822)*. Porto Alegre: Ed. da Pucrs, 1994. v. 1, p. 85-87. No levantamento na MCO, há o provimento de Pe. Matheus da Silveira e Souza, em 24 de outubro de 1799. ANTT, Mesa da Consciência e Ordens [MCO], Secretaria da Mesa e Comuns das Ordens, Padroados do Brasil, Rio de Janeiro, mc. 16, Sobre a proposta do Revdo. bispo do Rio de Janeiro para o provimento da igreja de N. Sra. dos Anjos e de Santo Antônio da Aldeia junto de Viamão, contida no Rio Grande. Em 3 de outubro de 1799.

89 AARJ, HL 180, Processo de *genere et moribus* de Antônio José de Araújo Silva.

para traz a aldeia que fora formada pelos índios deslocados dos povos das missões lá pelos anos de 1763.

Dois índios aldeados foram inquiridos e depuseram em seu favor. Miguel Barbosa, capitão-mor regente da aldeia de São Nicolau, disse que assistiu ao batizado do habilitando na aldeia de Santo Ângelo e Rosa de Aranda, índia guarani, que “tinha amizade sincera pelos pais que morreram”. Foi o reitor, José de Souza Marmelo, arcediogo na catedral do bispado de São Sebastião do Rio de Janeiro, quem atestou que Antônio ingressara no seminário ainda menino, em 4 de fevereiro de 1773. Seus colegas seminaristas, inquiridos em 11 de setembro de 1782, entraram em sua defesa, como fez Manuel Marques Sampaio, que exprimiu, com clareza, as razões do merecimento da ordenação. No seu depoimento, ponderava que José estava no Rio de Janeiro desde os dez anos de idade, aplicando-se nos estudos, a fim de “servir a igreja [...] e havendo falta de sacerdotes neste bispado especialmente naquele continente e muito principalmente quem saiba a língua de sua nação é o justificante tão necessário a igreja como se patenteia destas razões e não deixará a mesma igreja de ter grande utilidade de por esta causa da ordenação”. As mesmas razões foram apresentadas por outros testemunhos, como Marcos Pereira Chaves, e, inclusive, pelo nosso já conhecido José Inácio da Silva Pereira, o índio guarani que foi seu contemporâneo no seminário de São José. Foram também inquiridos os moradores do seminário de São José: Pe. Feliciano Antonio de Andrade, Justo Vieira Pinto, Francisco Ferreira de Azevedo e Antônio de Matos Nóbrega Andrade – todos concordantes pela ordenação, tendo sido depositado o valor de 500 mil réis no Juízo Eclesiástico, por doação do vice-rei, para formar seu patrimônio.

Na sua petição, de 11 de setembro de 1782, Antônio José pediu argutamente “dispensa de interstício”, para ser admitido nas ordens sacras, porque a “necessidade e falta de sacerdotes para este bispado é tão notória e constante”. Recebeu a sagração de diácono em 15 de março de 1783, assinando “termo de obrigação” de servir por cinco anos no bispado sob pena de ser castigado. Dois anos depois, fez seu exame de canto, pelo mestre de capela da Sé, João Lopes Ferreira, para ser recebido como presbítero de forma canônica pelo Dr. Francisco Gomes Vilas Boas. No entanto, ao que parece, também não regressou à sua paróquia de origem, de Santo Ângelo (N. Sr.^a do Rio Pardo).⁹⁰

90 Ao menos, não conta seu nome na lista feita por Arlindo Rupert, *História da Igreja colonial no Rio Grande do Sul*, p. 80-84. Da mesma forma, no levantamento feito na MCO para o bispado do Rio de Janeiro, não encontramos referências ao seu nome. Há uma “Relação das igrejas paroquiais do Bispado do Rio de Janeiro que têm congrua da Fazenda Real e que o Reverendo Bispo costuma prover por encomendação”. São elas: Recôncavo do Rio de Janeiro (4); No continente do Rio de Janeiro (5); No continente do Rio Grande de São Pedro do Sul (8); Na capitania de Goiás (1); Na capitania do Mato Grosso (1), Na capitania do Espírito Santo (9). ANTT, Mesa da Consciência e Ordens [MCO], Secretaria da Mesa e Comuns das Ordens, Padroados do Brasil, Rio de Janeiro, mc. 15, Provisão para várias igrejas, consulta em 3 de outubro de 1795.

Pelo que sabemos pelo bispo D. José Joaquim Justiniano Mascarenhas Castelo Branco, o mesmo que o ordenou os tais índios guaranis, o quadro da vida clerical no bispado era alarmante de tal maneira que exigia uma série de quesitos para “a perfeição do clero” aos que pretendessem ingressar no bispado do Rio de Janeiro em 1781.⁹¹ No entanto, em desabafo, por carta de dezembro de 1799, dizia que uma de suas “maiores amarguras e um dos sacrifícios mais violentos” era ver os benefícios da Igreja ocupados “por eclesiásticos indignos ficando preteridos os dignos, como pelo mau exemplo que semelhantes factos derramam entre o clero” [...] e completa: “Qual há de ser pelo contrário o clero que quererá entregar seriamente aos estudos, que há de querer servir as igrejas trabalhosas destes vastos sertões com a esperança de melhoramento futuro, se ele se vê todos os dias preteridos pelos clérigos desobedientes, ignorantes e muitas vezes indignos?”⁹² Difícil não imaginar que os índios ordenados não tivessem feito essas perguntas, quando o certo é que nem como cura das almas nas igrejas dos índios tinham recebido benefícios eclesiásticos. Sabemos, por petição do capitão Baltazar Antunes Pereira, em 1804, feita em nome dos índios da vila Nova de São José d’El Rei, que estes reclamavam do Pe. José Boges Barreto Pinto, vigário da freguesia de N. Sr.^a do Desterro, que entre abusos de jurisdição, não tinha “zelo de curar suas almas com o pasto espiritual”, tratando-os de forma detratória, quando eram, pelas leis do reino, “sem defeitos, máculas, como tais aptos para todos os cargos honrosos”, o que deixa claro que, como vassalos de rei, estavam cientes de seus privilégios.⁹³

Fato é que quando ordenados, era de se supor que os índios aspirassem a alguma colocação e, se afortunados, até mesmo a uma carreira eclesiástica. No entanto, nenhum desses padres índios aparece concorrendo nos concursos eclesiásticos. Ao menos, não constam nos “exames de oposições”.⁹⁴ Uma provável explicação pode ser que no Brasil, se ainda que consagrado às ordens, não se recomendava a propriedade de um curato

91 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU] 017, cx. 115, doc. 9463, Ofício do bispo do Rio de Janeiro ao Secretario de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro (1781).

92 ANTT, Mesa da Consciência e Ordens [MCO], Secretaria da Mesa e Comuns das Ordens, Padroados do Brasil, Rio de Janeiro, mc. 16, Sobre a representação do Revdo. Bispo do Rio de Janeiro a respeito dos provimentos de várias conezias na sua Sé em que não precederam propostas, em 24 de maio de 1800.

93 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU] 017, cx.223, doc. 15304, Requerimento do Capitão-mor Baltazar e mais índios americanos da povoação da vila Nova de São José d’El Rei (1804). Sobre isso, ver, Maria Regina Celestino de Almeida. *Metamorfoses indígenas*. Identidades e culturas nas aldeias do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 2003.

94 No processo de secularização, o padroado régio estimulou os concursos, realizados por um tribunal examinador, pelo sistema de “oposições”, a fim de garantir que o candidato mais qualificado ocupasse as dignidades eclesiásticas. O cura aprovado receberia a cônica e a propriedade do curato; quer dizer, receberia o benefício de forma vitalícia.

aos índios.⁹⁵ Além disso, a disputa para ocupar os cargos na ascensão da carreira clerical ficou mais rigorosa, com exigências cada vez mais severas, inclusive para os letrados peninsulares que concorriam com o clero nativo nas colocações da dignidade eclesiástica, nas “oposições” pelos curatos e capelanias. O concurso implicava que o grau acadêmico, as habilidades intelectuais e a vida pregressa contassem grande peso, sendo assim impraticável que o clero indígena tivesse boas chances. Assim, a despeito de todo avanço, estava claro, entretanto, que a ordenação dos índios se restringia à mera função de auxiliar na missionação e, por isso mesmo, não resultou propriamente na consolidação de uma carreira eclesiástica para os naturais. Ainda que uns poucos contassem com a ajuda de um estipêndio real, os estudos mais avançados exigiam recursos econômicos vultosos que, obviamente, os indígenas não dispunham. É de se presumir que, portanto, os padres indígenas ficassem restritos ao baixo clero, limitados à condição de auxiliares dos presbíteros nos labores da Igreja em paróquias periféricas.

A trajetória controvertida do nosso último ordenando, o caso de Pe. Pedro da Mota, coloca luz sobre os desafios no processo de consagração dos padres indígenas à evangelização e à catequese. Não é novidade o fato de a capitania de Minas ter se particularizado pelas inúmeras determinações que proibiam a atuação das ordens religiosas, acusadas de, sob o pretexto da prática de catequese, se prestarem ao contrabando e extravio de riquezas minerais.⁹⁶ Desde 1721, quando Minas mal se tornava autônoma, o governador D. Lourenço expediu uma ordem, para que fossem expulsos “todos os religiosos [...] por ter mostrado a experiência o grande prejuízo e perturbações que nelas fazem”. Sob pena de serem presos, remetidos ao Rio e sequestrados seus bens, foram todos admoestados de se apartarem dos territórios que compreendiam as Minas Gerais.⁹⁷ Essas medidas trouxeram implicações bem particulares, imprimindo uma política indigenista levada a cabo pelos governos da capitania de Minas, muito diferente do resto do Brasil em que as ordens religiosas se incumbiram da evangelização.

Assim, Minas se constituiu como um capítulo à parte do Brasil, já que, além da ausência das ordens religiosas, o processo de aldeamento foi tardio, cabendo ao clero

95 Segundo Solorzano, as cédulas reais são consoantes o direito canônico, que proíbe ordenar ilegítimos sem dispensa, e da mesma forma, se “requer outra dispensa especial para poder ter prebenda e mais nas igrejas catedrais ou benefícios com *“cura de almas”* como os proibem muitos textos e autores que dão várias razões”. (Uma dessas razões seria o adultério). Daí que o Rei poderia legitimar heranças, honras e ofícios seculares, mas não prebendas e benefícios eclesiásticos, porque isso não caía na sua postidade e jurisdição”. (p. 672-673). Juan de Solorzano y Pereyra, *Politica Indiana*, p. 303-310.

96 Caio Cesar Boschi, *Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986, p. 79. Sobre essas ordens, ver Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro [BNRJ], Sessão de Manuscrito [SM], cód. 1, 2, 6, título 7, Religiosos, clérigos e matérias eclesiásticas.

97 BNRJ, SM, cód. 1, 2, 6. item 14.

secular a conquista e catequese dos povos indígenas. No entanto, não foi tarefa fácil, já que muitos reclamavam constantemente dos desafios e riscos de se embrenharem pelos sertões para fazer o proselitismo religioso ao gentio. Foi o próprio Pe. Manuel Jesus Maria, renomado pároco dos índios, quem dava a conhecer a carência de padres para a tarefa da catequese do gentio e lamentava a limitação da ordenação de mestiços. Dirigindo-se à Rainha, havia solicitado, em 1782, que se mandasse ordenar José Crisóstomo de Mendonça, presbítero secular de Mariana, para ajudá-lo a cristianizar os índios da freguesia onde residia, já admitido por catequista e mestre dos índios da Freguesia do Mártir São Manuel dos Sertões do Rio da Pomba e Peixe dos índios Cropó e Croata. Mas, para seu total desânimo, sete anos depois, ele próprio se queixava da morosidade do vigário de Mariana, que àquela altura ainda não havia se pronunciado sobre a consulta. E é nessa consulta que ficamos sabendo o embaraço da petição. O requerimento do Pe. Manuel de Jesus fora encaminhado para o vigário de Mariana pela Coroa, recomendando que José fosse admitido a continuar as suas habilitações e a conferir-lhe as ordens, sob a condição de que residisse na dita freguesia para se empregar continuamente na catequização dos índios. Mas, para tanto, lhe era necessária a “dispensa da ilegitimidade e mulatismo”. Depois de tanta espera, o Pe. Manuel estava convencido de que era claro que os “bispos não querem ordenar os pardos do primeiro grau”, pois esse foi o único obstáculo colocado contra quem havia prestado “um serviço tanto ao agrado de S. Majestade”.⁹⁸ E não havia dúvida de que, no caso dos índios, não seria diferente.

Os bispos enfrentavam as maiores dificuldades para encontrar quem se ocupasse da evangelização dos índios. Pela mesma Ordem Real de 5 de agosto de 1764, determinou-se que os párocos que tivessem catequizado índios fossem preferidos nos “benefícios eclesiásticos” a todos os outros que não tivessem essa qualidade. Abriu-se, com esse expediente, um precedente para que os sacerdotes recorressem a essa prerrogativa por ocasião dos exames para o provimento das igrejas.⁹⁹ O mais renomado pároco dos índios, o mulato Pe. Manuel de Jesus Maria, recorreu ao mesmo argumento, ao requerer sua colação na Igreja do Rio Pomba e Peixe dos índios cropós e croatos, em 1771, alegando que “não haveria sacerdote algum que quisesse expor a vida ao grande perigo e trabalhos que no dito exercício se experimentam” e que “se achava vivendo entre aqueles bárbaros pelo zelo da fé e serviço da V.M., catequizando-os. batizando-os e

98 Arquivo Histórico Ultramarino [AHU], Conselho Ultramarino [CU], cx. 131, doc. 29, n. 10033.

99 Por essa razão, encontramos, ao longo do século XVIII vários padres alegando a precedência no concurso de provimento em Minas Gerais por terem exercido o sacerdócio junto aos índios, a saber: Pe. José Ferreira de Souza, Pe. João Lopes Camargo, Pe. Joaquim Cardoso de Camargo, Pe. José Vital do Valle, Pe. José Borges Barreto e Pinto, Pe. Antônio Nogueira Duarte, Pe. Januário Jose de Lima, Pe. Francisco da Silva Campos, Pe. Thomas de Almeida da Goes, Pe. Agostinho Vidal Pinheiro e Pe. Francisco Rodrigues Ribeiro de Avelar. Arquivo Nacional Torre Tombo [ANTT], Mesa da Consciência e Ordens [MCO], Padroados do Brasil, Minas Gerais, maços 5, 6 e 7.

civilizando-os e para continuar” no mesmo serviço pelo que pedia a “mercê” de ser confirmado vigário colado da dita freguesia. No despacho do documento, o Provedor da Fazenda, João Caetano Soares Barreto, declarou que o Pe. Maria era merecedor da dita Real Piedade, por “se expor a viver entre semelhantes gentios e em tão matos rigorosos só para o fim de os reduzirem ao verdadeiro grêmio e caminho da salvação” na época do governador Luís Diogo Lobo e Silva. O suplicante foi eleito pelo governador para ser o vigário, e o cabido do bispado lhe passou as provisões por ter “feito serviço a Deus e V. M. [...] com trabalho e perigo evidente e não necessita de prova por ser notório”.¹⁰⁰ É bem provável que as adversidades e a dificuldade para encontrar sacerdotes dispostos a enfrentarem as agruras da catequese do gentio tenham estimulado a iniciativa de apoiar a admissão de um índio à carreira eclesiástica.

O único e excepcional caso de ordenação sacramental que temos notícias nas Minas Gerais setecentista foi o do Pe. Pedro da Mota.¹⁰¹ Índio Coroado dos sertões do Xopotó, veio “dos matos” com seus oito para nove anos para Guarapiranga, onde viveu na condição de administrado na casa do seu protetor, o guarda-mor Manuel da Mota de Andrade, homem branco, solteiro, natural da freguesia de Santo André no Arcebispado de Braga, que vivia de mineirar aos seus 59 anos. Sua recomendação, afinal, se justificava por ser “este índio de nação Croata e poderá ser muito útil para por meio dela mais facilmente se reduzirem todos os índios de sua nação”. Em sua casa, Pedro, ainda menino, se instruiu nos “rudimentos da religião”, durante cinco anos, quando, então, foi batizado, já adulto, como “filho natural de índia pagã” em 20 de julho de 1778, na capela de Santo Antônio do Calambau, filial da matriz de Guarapiranga, pelo Pe. Martinho Pires Farinho, tendo como padrinhos Manuel Antônio Alvares, solteiro, e Ana Gonsalves, mulher de Jerônimo da Silva Carvalho, todos daquela freguesia. Dedicou-se ainda, por mais dez anos, aos estudos, sob os cuidados do licenciado e preceptor Manuel Caetano de Souza, aplicando-se notoriamente em Gramática e Língua Latina. No ano seguinte, entrou com seu processo de ordenação, no Juízo Eclesiástico de Mariana, solicitando ser admitido no “grêmio da Igreja como sacerdote”. Como se sabe, o rigor na escolha dos membros da Igreja impunha uma série de exigências, incluindo as averiguações de *genere et moribus* que comprovavam a limpeza de sangue e os costumes do candidato às ordens sacras, conforme dispunham as Constituições do Arcebispado da Bahia.

100 Arquivo Nacional Torre Tombo [ANTT], Mesa da Consciência e Ordens[MCO], Minas Gerais, mc. 5, Requerimento que faz o Pe. Manoel de Jesus Maria para ser colado na freguesia do Rio Pomba e Peixe dos índios cropós e croatos do bispado de Mariana (1771).

101 Arquivo da Arquidiocese de Mariana [AAM], Processo de *Genere et Moribus* de Pedro da Mota. Armário 10, pasta 1736 (1779). Sobre a trajetória de Pe. Pedro Mota, ver Maria Leônia C. Resende, *Gentios Brasileiros. Índios coloniais em Minas Gerais Setecentista*. 2012. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas: Unicamp, 2003, p. 316-322; Toledo, *Um sacerdote indígena para os Coroados...*

Assim Pedro da Mota foi “examinado de moral e latim” no seminário pelos reverendos Pe. Luís Silva e Manuel (Frutuoso?) Nunam, “mostrando a integridade de seus costumes”. Alcançou ainda a “dispensa do neofitismo e da ilegitimidade *ex defectu natalium*”, por ser descendente do gentio. Testemunharam em seu favor, por seu “procedimento louvável”, Manuel Fernandes de Sousa, Francisco Dias Braga, João da Cunha Pereira de Carvalho, o tenente João da Cunha Pacheco e o furriel Francisco da Cunha Pacheco.

Por sua vez, Pe. Inácio Correia de Sá, cônego doutoral na catedral de Mariana, vigário geral e juiz de justificações *de genere*, aprovou sua justificação. O despacho inicial foi favorável ao ministério, tendo em conta que “dava evidentes provas de católico e de vocação para o estado sacerdotal, [...] achando-se firme nos pontos de nossa fé que abraçou com total desprezo e esquecimento dos ritos e superstições gentílicas da sua nação e que se comprova pela extensão do tempo em que vive entre os católicos”. Foi habilitado para ser promovido a Ordens e obter todas as honras eclesiásticas.

Além do mais, ele contemplava as exigências patrimoniais, já que seu benfeitor, o guarda-mor Manuel da Mota Andrade, lhe doara uma fazenda a título de se ordenar nas ordens sacras.¹⁰² Situada na Barra do Ribeirão de Nossa Senhora da Conceição, na freguesia de São Miguel do Rio Pomba e Peixe, tinha casa, paiol, monjolo, milho no paiol, bananal e roça para plantar mantimentos, tudo avaliado pelos louvados em dois mil cruzados e duzentos mil réis, minuciosamente declarados na escritura. Naquele mesmo ano, era “canonicamente ordenado presbítero do hábito de São Pedro”.

No ano seguinte, foi então enviado para cumprir sua missão de conversão dos índios no aldeamento do Coroado e Puri de São Manuel do Pomba. Por indicação do Pe. Manuel de Jesus Maria, oficiou na aldeia de São Miguel, a partir de 1782, obtendo, para isso, o serviço de mestre-escola com o ordenado de 140\$000 anuais, por conta do Subsídio Literário. Caberia ao mestre ensinar “os meninos a doutrina cristã, ler, escrever e contar na forma que se pratica em todas as escolas das nações civilizadas”, e as meninas “fiar, fazer renda, costura e todos os mais ministérios próprios daquele sexo”. Instalada uma olaria na aldeia de São Miguel, reformou-se a capela da matriz e mandou construir uma casa com dois pavimentos, para alocar as duas escolas.

Anos depois, em visita ao mesmo aldeamento, Freyress contava o destino do pe. Pedro Mota. Depois de devidamente educado, “com o intuito de dar aos índios um padre de sua raça”, fora então nomeado mestre dos índios coroados para “converter seus

102 Sobre o Patrimônio (1779), há “a escritura de doação de patrimônio do Guarda mor Manoel da Mota de Andrade a Pedro da Mota”. O Guarda-mor Manoel da Mota de Andrade, morador no Itatiaia, termo de Vila Rica, compareceu ao cartório, no dia 12 de julho de 1779, para fazer a doação da fazenda sita na barra do Ribeirão de Nossa Sra. da Conceição, que deságua no Rio Novo da freguesia de São Manoel do Rio da Pomba e Peixe, para o habilitando Pedro da Mota. AAM, Livro 55, p. 32.

patrícios”¹⁰³. Durante muitos anos, cumpriu seu dever, mas “repentinamente acordou-se nele a vontade de mudar [...] despediu-se a sotaina, deixou o hábito de Cristo, e fugiu à procura dos seus patrícios nus, entre os quais começou a viver com eles, até hoje não se arrependeu da mudança”. Para o viajante, “era a prova maior do quanto é forte a saudade do lar do modo de vida livre e bruto das matas”.¹⁰⁴

Recentemente, no entanto, comprovou-se a atuação e permanência de Pe. Pedro Mota na freguesia do Rio Pomba, pelo menos no ano subsequente de sua ordenação, em 1781, até dezembro de 1784.¹⁰⁵ Fato é que, em setembro de 1786, reencontramos Pedro da Mota, então novamente investido de sua condição de pároco. Estava adoentado e sob os cuidados do guarda-mor Manuel da Mota de Andrade, em sua fazenda na freguesia de Santo Antônio do Salto Alto, Comarca de Vila Rica.¹⁰⁶ Lá, moribundo, redigiu seu testamento, reconhecendo-se como “católico” e admitindo ter “o peso de ter ofendido a Deus”, comprometendo-se “em nunca mais ofender para alcançar o perdão”.

Declarava seus parcos bens: um moleque e um cavalo, deixados para sua madrinha, Ana Gonçalves, mulher de Jerônimo da Silva de Carvalho, moradores no Xopotó de Piranga, e seu maior patrimônio, o sítio no Ribeirão de Nossa Senhora da Conceição, legava ao seu testamenteiro, Manuel da Mota de Andrade, “posto este me fazer e pelos muitos gastos que fez comigo para me pôr no estado sacerdotal”. Informava ainda um único débito com Marcos Passos, a quem seu testamenteiro deveria pagar “sem contenda e justiça”. Ao irmão, Capitão Leandro, seu universal herdeiro, deixava a sua “roupa e o mais que ficaria de prêmio para meu testamenteiro vinte oitavas de ouro” e, se houvesse mais alguma coisa, que lhe “mandassem dizer cem missas”.

Pouco tempo depois, o vigário José de Lana Porto concedeu ao Pe. Pedro da Mota “todos os sacramentos em casa do guarda-mor Manuel da Mota Andrade”, no dia de sua morte em oito de outubro de 1785. Foi encomendado e acompanhado conforme disposto e, cristãmente, recebeu a sepultura da fábrica “dentro da capela de Nossa Sr.^a dos Prazeres”, filial da matriz de Santo Antônio de Itatiaia.¹⁰⁷ Seu corpo foi sepultado, de acordo com seu pedido, “na capela ou Matriz mais vizinha donde for meu falecimento”, acompanhado de cinco padres, que disseram missas de corpo presente para sua alma, aos quais deixou, por esmola, uma oitava de ouro. Legou ainda mais meia

103 Georg W. Freyress, *Viagem ao interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982, p. 98.

104 Ibid., p. 98.

105 Toledo, *Um sacerdote indígena para os Coroados ...*, p. 8.

106 Arquivo da Casa do Pilar de Ouro Preto [ACPOP], Códice 96, auto 1238, cartório do 2o ofício, Itatiaia, Testamento do Pe. Pedro da Mota (1786).

107 AAM, Livros Paroquiais, prateleira M, Itatiaia, n. 32, Óbitos (1747-1796), fol. 85v. Encontra-se aqui o registro de óbito do Revdo. Pe. Pedro da Mota.

pataca por 100 missas e mais outras tantas por rezarem 40 ofícios. Esse registro sugere que as afirmações dos viajantes podem ser ao menos relativizadas...

Seja como for, todos esses extratos biográficos dos padres indígenas revelam, para além da animosidade em relação à sua ordenação e sua integração efetiva ao clericalato (já que praticamente o caminho à carreira eclesiástica estava encerrado), os dilemas que os índios vivenciaram no contato com a sociedade colonial. Poderíamos interpretar como uma condição intrínseca de viandantes culturais, que, experimentando uma dubiedade própria desses trânsitos, “signo da ambiguidade e ambivalência”, sofreriam uma “maldição”, nos termos de Gruzinski, que pairou sobre “mundos misturados” – o europeu e o nativo.¹⁰⁸ Essas trajetórias carregariam, assim, a síndrome de vivências antagônicas ou oscilação entre culturas, que assumiram apenas a “aparência de incoerência”, pois é, nessa metamorfose, entre perdas e ganhos culturais, que se percebem as múltiplas experiências de elaboração e reformulação de identidades que se apresentaram como respostas criativas às situações de contato.

Do ponto de vista da história dos povos indígenas, somos levados a pensar que, nesse universo cultural das colônias – ambivalente, contraditório e híbrido –, implodiram visões dicotômicas e ambivalentes sobre os índios. Sobre eles penderam juízos de valor ora reputados como “primitivos”, ora como “civilizados”, indicando justamente a maleabilidade de identidades também reconstruídas no convívio com a sociedade colonial e que foram traduzidas nesse discurso maniqueísta. Talvez, o que seja mais perverso é que aqueles índios que “transitaram” do mundo tradicional ao mundo colonial, quando foram lembrados, o foram por esse discurso que, vigoroso e contundente, enraizou-se como memória – seja interpretando essas histórias de vida como sintoma de “mansidão” –, como o Pe. Pedro da Mota que encarnou a metonímia da “aculturação” pela incorporação dos valores cristãos – seja pela “selvageria” indígena que o converteu em epíteto da exclusão por ter renegado o ofício do sacerdócio ao se embrenhar pelas matas. Mansidão e selvageria que os historiadores, muitas vezes, se incumbiram de perpetuar, deixando de reconhecer o dilema da experiência cultural daqueles homens divididos entre o seu velho e aquele novo mundo.

Referências

AGUIRRE, Rodolfo. El ingreso de los índios al clero secular en el arzobispado de México (1691-1822). *Takwá*, Guadalajara, n. 9, p. 75-108, 2006. Disponível em: <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/takwa/Takwa9/rodolfo_aguirre.pdf>. Acesso em: 4 fev. 2017.

108 Serge Gruzinski, *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 28, 87.

AGUIRRE, Rodolfo. La demanda de clérigos “lenguas” en el arzobispado de Mexico (1700-1750). *ENH*, México, n. 35, p. 47-70, jul./dic. 2006.

ALMEIDA, Maria Regina C. de. *Metamorfoses indígenas: identidades e culturas nas aldeias do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O diretório dos índios: um projeto de civilização do Brasil no século XVIII*. Brasília: Ed. da UnB, 1997.

AVENDAÑO, Diego. *Clero indígena y Obispos de Indias. Thesaurus Indicus*, v. II, Tit. XII, cap. XIII-XXIII y Tit. XIII [1668]. Introd. Ángel Muñoz García. Navarra: Edit. Universidad de Navarra/EUNSA, 2012.

BARROS, Maria Cândida D. M. O perfil dos intérpretes da companhia de Jesus no Japão e no Brasil no século XVI. *Revista de História e Estudos Culturais*, [S.l.], ano 4, v. 4, n. 4, p. 2-17, dez. 2007.

BARROS, Maria Cândida D. M. Os línguas e a gramática tupi no Brasil (século XVI). In: *ACTES La “découverte” des langues et des écritures d’Amérique*. Paris: Assoc. d’Ethnolinguistique Amérindienne 1995. p. 1-12. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/12262136-Os-linguas-e-a-gramatica-tupi-no-brasil-seculo-xvi.html>>. Acesso em: 4 fev. 2017.

BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática, 1986.

BOXER, Charles. *A igreja e a expansão ibérica*. Lisboa: Edições 70, 1989.

BOXER, Charles. The problem of the native clergy in the portuguese and spanish empires from the sixteenth to the eighteenth centuries. In: CUMING, Geoffrey John (Ed.). *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

CARDENAS, Eduardo. Los mestizos hispanoamericanos como destinatarios del Evangelio, In: *SIMPOSIO INTERNACIONAL HISTORIA DE LA EVANGELIZACIÓN DE AMERICA*, Ciudad de Vaticano, 1992. *Acta...* Ciudad de Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992. p. 361-391.

CARVALHO, Francismar Alex L. Mediadores do sagrado: os auxiliares indígenas dos missionários nas reduções jesuíticas da Amazônia ocidental (c. 1638-1767).

Revista de História, São Paulo, n. 173, p. 175-210, jul./dez. 2015. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/107671/106054>>. Acesso em: 19 jan. 2016.

DAHER, Andrea. Escrita e conversão: a gramática tupi e os catecismos bilíngües no Brasil do século XVI. *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, n. 8, p. 31-43, maio/ jun.1998.

DELGADO, Paulino Castañeda. *El mestizaje en Indias: problemas canónicos*. Madrid: Deimos, 2008.

- DUVE, Duve. El concilio como instancia de autorización La ordenación sacerdotal de mestizos ante el Tercer Concilio Limense (1582/83) y la comunicación sobre Derecho durante la monarquía Española. *Revista de historia del derecho*, Granada, n. 40, p. 7-8, jul./dic. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.org.ar/pdf/rhd/n40/n40ao4.pdf>>. Acesso em: 19 jan. 2016.
- FADEL, Bárbara. *Clero e Sociedade: Minas Gerais (1745-1817)*. 1994. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.
- FLEXOR, Maria Helena. O diretório dos índios do Grão Pará e o direito Indiano. *Politeia*, Vitória da Conquista, v. 2, n. 1, p. 167-183, 2002.
- FREYRESS, Georg W. *Viagem ao interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.
- GARCIA, Dionisio. Teólogos salmantinos e iniciación cristiana en la evangelización de America durante el siglo XVI. In: GARCIA, Dionisio B.; GIL, Federico R. Aznar; GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. *Evangelización en América*. Salamanca: Europa Artes Graficas, 1988. p. 7-36.
- GIL, Federico R. Aznar. La capacidad e idoneidad canonica de los indios para recibir los sacramentos em las fuentes canonicas. In: GARCIA, Dionisio B.; GIL, Federico R. Aznar; GARCÍA Y GARCÍA, Antonio. *Evangelización en América*. Salamanca: Europa Artes Graficas, 1988. p. 167-240.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HANSEN, João Adolfo. *Manuel da Nóbrega*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2010.
- HORNAERT, Eduardo et al. *História da Igreja no Brasil*. Ensaio de interpretação do povo: Primeira Época, Período Colonial. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- JANEIRO; Isaac Vazquez. Estructura y acción evangelizadora de la Orden Franciscana em Hispanoamérica. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL HISTORIA DE LA EVANGELIZACIÓN DE AMERICA, Ciudad de Vaticano, 1992. *Acta...* Ciudad de Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992. p. 156-160.
- LUNDBERG, Magnus. El clero indígena en hispanoamérica: de la legislación a implementación y practica eclesiástica, EHN, [S.l.], n. 38, p. 39-62, en./jun. 2008. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2955188>>. Acesso em: 19 jan. 2016.
- MARCOCCI, Giuseppe. *A consciência de um Império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- MARQUEZ, Jaime Valenzuela. Confesando a los indígenas: pecado, culpa y aculturación en América colonial, *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 37, n. 2, p. 39-59, 2007.
- MARTINI, Monica Patricia. *El indio y los sacramentos en hispanoamerica colonial*. Buenos Aires: Prhisco-Conicet, 1993.
- MENEGUS, Margarita; AGUIRRE, Rodolfo. *Los índios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España (Siglos XVI-XVIII)*. México: UNAM, 2006.

MEJIA, Juan Alvarez. La cuestión del clero indígena en la época colonial: La iglesia en América, *Revista javeriana*, Bogotá, n. 44, p. 209-219, 1955.

MOLINA, Gladys. Antecedentes históricos del contacto entre el español y las lenguas indígenas americanas: los intérpretes indígenas, la iglesia y los españoles que se incorporaron a la vida indígena. *Res Diachronicae Virtual: El Contacto de Lenguas*, [S.l.], n. 4, p. 171-183, 2005.

NETO, Francisco Firmino Sales. Pelos ásperos caminhos do deserto: um estudo das Visitas Episcopais à Capitania do Rio Grande do Norte. *Mneme*, Caicó, RN, v. 5, n. 12, p. 178-201, out./nov. 2004.

OLAECHEA, Juan Bautista. Sacerdotes indios de América del Sur en el siglo XVIII. *Revista de Indias*, Madrid, v. 29, n. 115-118, p. 371-391, 1969.

OLAECHEA, Juan Bautista. Los concilios provinciales de América y la ordenación sacerdotal de indios. *Revista Española de Derecho Canónico*, Salamanca, v. 24, n. 69, p. 489-514, sep./dic. 1968.

OLIVAL, Fernanda; MONTEIRO, Nuno Gonçalo. Mobilidade social nas carreiras eclesiais em Portugal (1500-1820). *Análise Social*, Lisboa, v. 37, n. 165, 1213-1239, 2003.

PEREYRA, Juan de Solorzano. *Política Indiana*. Madrid: Ediciones Atlas, 1972. Tomo III.

POOLE, Stafford. Church Law on the Ordination of Indians and Castas in New Spain. *The Hispanic American Historical Review*, Durham, v. 61, n. 4, p. 638, 1981.

PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão nordeste do Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2002.

RESENDE, Maria Leônia Chaves. Gentios Brasileiros. *Índios coloniais em Minas Gerais Setecentista*. 2003. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

RESENDE, Maria Leônia Chaves. Vinhas do Senhor: o clero indígena no Brasil colonial. *Tempos Gerais*, *Revista de Ciências Sociais e História*, São João del-Rei, n. 5, p. 113-130, 2014.

RUBERT, Arlindo. *A Igreja no Brasil: expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. Santa Maria: Pallotti, 1988. v. 3.

RUBERT, Arlindo. *História da Igreja no Rio Grande do Sul: Época Colonial. (1626-1822)*. Porto Alegre: Ed. da Pucrs, 1994. v. 1.

SAMPAIO, Manuel dos Anjos Lopes. *O pecado: nas constituições sinodais portuguesas da época moderna*. 1997. 187 f. Dissertação (Mestrado em História da Cultura Portuguesa – Época Moderna) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 1997.

SANTOS, Fabricio Lyrio. Aldeamentos jesuítas e política colonial na Bahia, século XVIII. *Revista de História*, São Paulo, n. 156, p. 107-128, 1. sem. 2007.

SOUZA, Ney de. A formação do clero no Brasil colonial e a influência do iluminismo. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 231, p. 618-633, set. 1998.

TOLEDO, Adriano. Um sacerdote indígena para os Coroados: a trajetória de Pedro da Motta. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA CULTURA, 4., 2012, Belém. *Anais...* Belém: UFPA, 2012. p. 1-18.

TRINDADE, Cônego Raymundo. *Arquidiocese de Mariana: subsídios para sua história*. 2. ed. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1953. v. 1.

VELÁZQUEZ, Rafael Eladio. El clero secular en la primera evangelización. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL HISTORIA DE LA EVANGELIZACIÓN DE AMERICA, Ciudad de Vaticano, 1992. *Acta...* Ciudad de Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992. p. 99-106.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: EdUSP, 2010.

WILLI, Henkel. Concilios y sinodos hispanoamericanos. In: SIMPOSIO INTERNACIONAL HISTORIA DE LA EVANGELIZACIÓN DE AMERICA, Ciudad de Vaticano, 1992. *Acta...* Ciudad de Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1992. p. 661-674.

A formação acadêmica dos prelados da América Portuguesa (séc. XVII e XVIII, Bahia, Olinda e Rio de Janeiro)¹

A formação acadêmica e universitária tornou-se, a partir do século XVI, condição necessária para os indivíduos que buscavam uma ascensão social e prossecução na carreira eclesiástica. Condição necessária, mas não suficiente. Outros critérios concorriam para que um sujeito fosse indigitado a uma mitra quer no reino, quer no além-mar. A partir desse princípio, este artigo visa analisar os percursos académicos dos prelados formados pela Universidade de Coimbra e nomeados às dioceses da Bahia, Rio de Janeiro e Olinda entre 1676 – data de criação das últimas duas e elevação da primeira à condição de metrópole eclesiástica – e meados do século XVIII. Antes, entretanto, é preciso compreender as políticas régias e os perfis episcopais adotados nesse período, a fim de perceber a adequação dos sujeitos aqui analisados aos referidos parâmetros.

1 Artigo decorrente do projeto de doutoramento desenvolvido na Universidade de Coimbra, parcialmente financiado pela bolsa de estudos Francisco de Lemos de Faria Pereira Coutinho, do Arquivo da Universidade de Coimbra. Agradeço a Evergton Sales Souza pela leitura deste artigo. As citações das fontes manuscritas foram atualizadas e as abreviaturas desdobradas.

Os perfis episcopais e a Universidade de Coimbra

A política de nomeação episcopal não foi uníssona. As variações dos critérios, dos perfis dos indivíduos – de cariz socioeconômico, formação intelectual e religiosa –, das necessidades estratégicas de acomodação das redes clientelares, guiaram as nomeações às mitras ao longo dos diversos reinados. Neste estudo, interessa observar, particularmente, os critérios adotados por D. Pedro II (1683-1706) e por D. João V (1707-1750), responsáveis pela nomeação dos sujeitos aqui retratados.

D. Pedro II, regente desde o afastamento do seu irmão D. Afonso VI em 1668, teve que proceder a um grande número de nomeações episcopais, em decorrência da vacância das dioceses reinóis e ultramarinas. Desde a restauração, em 1640, as dioceses não foram providas devido ao não reconhecimento pela Cúria Romana da dinastia brigantina, o que ocorreu apenas após a assinatura do tratado de paz com Castela, em 1668. Num primeiro momento, como era de se esperar, a política régia privilegiou as grandes famílias do reino indigitadas às mitras mais prestigiadas e de maiores rendas, e estabeleceu o sistema de promoção dos prelados entre a hierarquia das dioceses. No ultramar, a estratégia anterior não se modificou, elegendo-se, maiormente, regulares e observando uma equidade entre as ordens religiosas. Note-se que esta política visava, fundamentalmente, apaziguar os interesses políticos e não os problemas de cada uma das dioceses.

As estratégias empreendidas pela monarquia e os perfis episcopais adotados alternaram igualmente em consequência da localização das dioceses. No reino, havia uma hierarquia interna das mitras e o perfil do escolhido adequava-se à importância de cada uma das dioceses. No ultramar, políticas foram sendo paulatinamente forjadas para cada ilha atlântica, Oriente e América portuguesa. No além-mar, eram indicados, preferencialmente, eclesiásticos de origem social mais modesta, oriundos do clero regular que tiveram desempenho destacado na docência ou no governo das religiões. Nas mitras da América, passou a privilegiar-se também aqueles com experiência na administração nas dioceses do reino e/ou aqueles com conhecimento local das posses ultramarinas. Caso dos bispos de Olinda, D. João Duarte do Sacramento, oratoriano e governador do bispado eleito em 1685 e D. Fr. Francisco de Lima, anteriormente bispo do Maranhão, nomeado à diocese em 1695. Na segunda fase do governo de D. Pedro II, adotou-se, igualmente, a tendência de nomear às mitras do Brasil, prelados seculares e canonistas. São eles: D. Gaspar Barata Mendonça (Bahia, 1676), D. Estevão Briosso de Figueiredo (Olinda, 1676), D. José Barros de Alarcão (Rio de Janeiro, 1680), D. Matias de Figueiredo e Melo (Olinda, 1687), D. João Franco de Oliveira (Bahia, 1692), D. Sebastião Monteiro da Vide (Bahia, 1701) e D. Manuel Álvares da Costa (Olinda, 1706); Estes igualmente tinham experiência administrativa anterior.² D. Pedro II ainda foi

2 José Pedro Paiva, *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de

responsável pela nomeação de D. Frei Manuel da Ressurreição (Bahia, 1687) e de D. Frei Francisco de São Jerônimo (Rio de Janeiro, 1701).³

Esses prelados supramencionados podem ser enquadrados no arquétipo de bispo-político. José Pedro Paiva argumenta que, desde meados do século XVII, os tratados passaram a sublinhar mais os aspectos canônicos, do reforço da autoridade episcopal, da defesa jurisdicional e da delimitação de suas obrigações legais para o bom governo do bispado. Esta ênfase nas virtudes políticas, no ideal do “bispo-governador”, demarcou o tipo de sujeitos escolhidos para ocuparem a cabeça das dioceses. Tal perfil distinguia-se do anterior, o modelo do bispo-pastor. As bases para a formulação deste modelo de exercício episcopal haviam sido lançadas ainda no Concílio de Trento (1545-1563), entretanto, foram delimitadas com maior rigor na literatura publicada posteriormente. Entre as qualidades de um bom prelado estavam o bom conhecimento da doutrina, a atenção à cura das almas, o ímpeto na boa formação do clero, a realização de sínodos e a administração temporal cuidadosa da diocese. Era ainda necessário que o bispo fosse exímio pregador, residente e tivesse uma vida exemplar e virtuosa, servindo de espelho aos aspirantes à vida religiosa e aos fiéis. Este modelo não desapareceu em meados do século XVII, quando as qualidades políticas ganharam mais destaque, mas retomou com força de fato na segunda metade do governo joanino.⁴

No reinado de D. João V (1707-1750), a política de eleição assinalou-se por duas fases. A primeira, entre 1707 e *ca.*1720, foi marcada pela manutenção da política precedente. Não obstante, a partir dos anos 1720, verificou-se uma tentativa de renovação do episcopado, adotando-se critérios que privilegiavam a capacidade intelectual e governativa dos pleiteantes. A mudança foi paulatina. Inicialmente, reduziu-se o número de promoções e transferências entre as dioceses, consideradas prejudiciais à manutenção de um bom governo destes prelados, o que acarretou no aumento do tempo de episcopado, houve menor recrutamento entre a nobreza, a preferência passou a ser por teólogos e houve aumento considerável de regulares. Estas transformações foram impulsionadas pela crescente influência de Fr. Gaspar da Encarnação e do cardeal João da Mota e Silva no processo de escolha do episcopado. A grande novidade desta política está na nomeação ser pautada, inicialmente, por critérios de cunho religioso, sendo nomeados indivíduos com ligações diretas

Coimbra, 2006, p. 446-487. Ver também do mesmo autor: Os bispos do Brasil e a formação da sociedade colonial (1551-1706), *Texto de História*, v. 14, n. 1/2, p. 11-34, 2006. Disponível em: <periódicos.unb.br>, Acesso em: 18 maio 2016.

3 PAIVA, José Pedro – Os bispos do Brasil..., *op. cit.*, p. 15.

4 PAIVA, *op. cit.*, p. 111-154.

com o movimento de renovação da piedade, denominado de *jacobeia*.⁵ Esta política foi primeiro aplicada ao ultramar e, a partir dos anos 1740, estendida às dioceses do reino. O perfil ideal do prelado era, portanto, de um indivíduo letrado, teólogo, proveniente do clero regular, de grande piedade e virtude e de uma origem social mais modesta.⁶ Alinhados a este modelo foram nomeados às mitras da América portuguesa, nesse período, os prelados D. Fr. José Fialho (Olinda, em 1725; e Bahia, em 1738), D. Fr. Antônio de Guadalupe (Rio de Janeiro, 1725), os irmãos D. Fr. João da Cruz (Rio de Janeiro, 1740) e D. Fr. Luís de Santa Teresa (Olinda, 1738) e D. Fr. Antônio do Desterro (Rio de Janeiro, 1745). Não obstante, continuaram a ser nomeados às dioceses ultramarinas, indivíduos com distinta experiência administrativa no reino, entre eles encontram-se D. Luís Álvares de Figueiredo (Bahia, 1725)⁷ e D. José Botelho de Matos (Bahia, 1740).

De fato, a política de provimento episcopal e o tipo ideal de bispo alternaram ao longo dos anos. Não obstante, em linhas gerais, alguns aspectos eram continuamente apreciados e intervieram mais diretamente na escolha de um prelado. José Pedro Paiva elencou seis deles: a conciliação das necessidades da diocese vacante com o indivíduo a ser nomeado; o mérito do pleiteante, em acordo com os modelos de prelado em vigência; os serviços anteriormente prestados ao monarca pelo escolhido ou pelos seus familiares; as redes clientelares e de parentesco em que estava inserido e, além disto, o provimento só seria concretizado se houvesse a oportunidade adequada para aquele indivíduo numa determinada conjuntura. Tais fatores nem sempre foram considerados e não tinham peso igual na equação do processo de escolha e nomeação de um prelado.⁸ Ademais, a existência de apenas de um destes critérios e a ausência dos demais, decerto seria insuficiente para que o indivíduo pudesse pleitear o posto episcopal.

5 A discussão mais detida acerca das fortes influências destes indivíduos e do movimento da *jacobeia* no processo de provimento episcopal nesse período foge ao objetivo deste artigo. Para tanto, ver PAIVA, José Pedro – Os bispos do Brasil..., op. cit., p. 493-526, sobre a *jacobeia* ver Evergton Sales Souza, *Jansénisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire portugais*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004.

6 Paiva, op. cit., p. 487-526.

7 Apesar dos indícios da relação de D. Luís Álvares de Figueiredo à família do Cardeal da Mota, vide carta pessoal trocada entre o arcebispo da Bahia e o irmão do cardeal, Manoel da Mota e Silva, não há evidências da ingerência deste na nomeação do prelado à diocese. De fato, concorreu mesmo a nomeação deste bispo o patrocínio do arcebispo de Braga D. Rodrigues de Moura Teles, como apontado por PAIVA, José Pedro – Os bispos do Brasil..., op. cit., p. 520. Cf. Biblioteca da Ajuda [BA], 54-XIII-4, n. 50, papel avulso, datado de 30 de junho de 1734.

8 PAIVA, José Pedro – Os bispos do Brasil..., op. cit., p. 228-229.

Na avaliação de mérito, fator a ser melhor apreciado aqui, era levado em conta a experiência pretérita do candidato, as suas virtudes, a sua capacidade missionária e/ou de pregação e a sua competência nas letras. É importante ressaltar que a necessidade da obtenção de graus acadêmicos para a ascensão na carreira eclesiástica já estava estabelecida no Concílio de Trento. Na sessão XXII, lê-se: “Além disto [de ser dotado de bom nascimento, idade, bons costumes, vida e de ordens sacras] terá capacidade para tal, que possa satisfazer às obrigações, para que é destinado; pelo que convém, que *tenha estado em alguma Universidade, obtido o grau de Mestre, Doutor, ou Licenciado na Sagrada Teologia e em Direito canônico*”.⁹ Esta disposição ainda salvaguardava os regulares, cuja competência nas letras poderia ser assegurada por seus superiores nas Ordens. Mesmo assim, como ver-se-á no grupo de indivíduos analisados, estes igualmente buscaram a aquisição dos títulos universitários.

A Coroa lusitana procurou, de certa maneira, cumprir com tal dispositivo. Muitos anos após o Concílio Tridentino, encontramos indícios da persistência de tal prática. Em 1739, por exemplo, em carta enviada por Pedro da Mota e Silva ao Frei José Maria Fonseca de Évora, com a lista de bispos e arcebispos a serem nomeados em Roma, o secretário do Estado dos Negócios do Reino afirmava que

Pelo que pertence porém aos mais nomeados, que vão na Lista entre eles achar a Vossa Reverendíssima, que [...], José Botelho de Matos, Frei João da Cruz, e Frei Hilário de Santa Rosa, nomeados respectivamente para as Igrejas [...] Bahia, Rio de Janeiro, e Macau, *ainda que sejam uns sujeitos mui Idôneos pela sua ciência, e notórias Letras, e Capacidade, como é constante pelos seus estudos, e exercícios literários, e empregos em que se acham ocupados; contudo necessitam de dispensa pela falta dos graus de Doutores, que não se lhes conferiram em Universidade pública, e aprovada; porque os três Clérigos não receberam na de Coimbra mais que o de Bacharel, e formatura em direito Canônico*.¹⁰

De maneira geral, a Reforma Católica fortaleceu o poder papal, robustecendo igualmente o papel dos prelados no governo diocesano. Os mecanismos de vigilância foram reconfigurados, tornando-se mais eficazes, e a jurisdição episcopal reforçada. Em paralelo, fortaleceu-se a ideia de que este grupo deveria destacar-se também pelas suas qualidades intelectuais e ter domínio da doutrina e do direito canônico, essencial

9 O Sacrosanto, e ecumenico Concilio de Trento, em latim, e portuguez: dedica e consagra aos Excell., e Rev. Senhores Arcebispos, e Bispos da Igreja Lusitana, João Baptista Reycend, Lisboa: Na Officina Patriarc. De Francisco Liuz Ameno, 1781, tomo II, Sessão XXII, Decretos da Reforma, Capítulo II, p. 121-123, grifos meus.

10 BA, 54-IX-5, nº 115, papel avulso, datado de 24 de fevereiro de 1739, grifos meus.

para promover uma boa formação do clero, catequização dos fiéis e para um exercício jurídico rigoroso nos tribunais eclesiásticos e na aplicação de punições.¹¹

Esse fenômeno reverberou nas diversas monarquias católicas do Antigo Regime. Ignasi Fernández Terricabras, por exemplo, demonstrou que no século XVI a monarquia hispânica, sobretudo em decorrência da política de Felipe II, empenhou-se para uma maior “dignificación cultural do episcopado”, passando a escolher os candidatos pela sua formação em teologia e cânones e pela sua universidade de origem. Na Espanha, o episcopado era recrutado nos diversos centros universitários, primordialmente, na Universidade de Salamanca, a mais prestigiada, e na Universidade de Alcalá de Henares, mas igualmente das universidades menores, entre elas, a de Valladolid, Granada, Valencia, Lérida.¹²

Em Portugal, a própria configuração da rede universitária era distinta. Ao contrário da política espanhola, a monarquia lusitana optou por centrar os estudos universitários em apenas uma cidade. Coimbra, depois de diversas mudanças da universidade para a corte lisboeta, foi escolhida em definitivo por D. João III (1521-1557) por diversas razões, entre elas, pela sua localização central o que facilitaria o acesso dos estudantes. A Universidade de Évora, fundada em 1559, irá consolidar-se pelos estudos em filosofia e teologia, não obstante, a Universidade de Coimbra resguardará para si o privilégio da concessão do grau de doutoramento.¹³

A Universidade de Coimbra tornou-se, portanto, no império lusitano, ambiente privilegiado para a qualificação e formação acadêmica. Igualmente configurou-se, desde ao menos o reinado de D. Sebastião (1568-1578), como espaço para o recrutamento do episcopado, seja na qualidade de lentes, de reitores e, de modo geral, de estudantes egressos. Com a cristalização do critério do mérito intelectual, mesmo aqueles destinados a seguir a carreira eclesiástica, como os filhos secundogênitos da nobreza, não se furtaram em procurar na universidade a formação e os graus necessários para candidatar-se a uma prelatura. Ao passo que outros, de origem social mais moderada, procuravam na universidade e na qualificação acadêmica a

11 José Pedro Paiva, “A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas”. In: António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva (Org.), *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas, olhares novos*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR), 2014, p. 13-40.

12 Ignasi Fernández Terricabras, “Universidad y episcopado en el siglo XVI. Las universidades donde estudiaron los obispos de las coronas de Castillas y de Aragón (1556-1598)”, *Revista de Historia Moderna, Anales de la Universidad de Alicante*, n. 20, 2002.

13 Luís A. de Oliveira Ramos, “A Universidade portuguesa e as universidades europeias (1537-1771)”. In: Rui de Alarcão e António Ferrer Correia (Dir.), *História da Universidade em Portugal*. Coimbra, Universidade de Coimbra e Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, volume 1, tomo 2, p. 361-393.

porta de entrada para uma possível ascensão social/eclesiástica. Muitos destes conseguiram atingir o topo da carreira religiosa, sendo nomeados a muitas das mitras do ultramar.¹⁴

A partir da análise do perfil dos bispos eleitos para as dioceses da Bahia, Rio de Janeiro e Olinda, entre 1676 e meados do século XVIII, constata-se a preponderância dos egressos da Universidade Coimbra. Dos 20 indivíduos que atuaram nesse período, 15 estudaram na Universidade de Coimbra. Destes, dez cursaram a Faculdade de Direito Canônico, dois a de Direito Civil e três a Faculdade de Teologia.

Dos oito indivíduos nomeados à diocese da Bahia, apenas um, D. Fr. João da Madre de Deus, exímio pregador, não passou pela Universidade de Coimbra (Vide Quadro I). Nesse mesmo período, dos sete que exerceram o múnus episcopal em Pernambuco, apenas dois não tiveram formação pela universidade. No entanto, D. Frei Francisco de Lima “estudou as ciências severas” no Colégio das Artes e decerto foi partícipe da vida acadêmica Coimbrã.¹⁵ (Vide Quadro II) Já na diocese do Rio de Janeiro, dos seis prelados eleitos, apenas D. Frei Manuel Pereira não estudou na universidade e D. Frei João da Cruz não obteve formação pela universidade, mas foi Lente do Colégio do Carmo de Coimbra (Vide Quadro III).

Quadro 1 – Arcebispado da Bahia

Nome	Episcopado	Estudou na Universidade de Coimbra (UC)	Formação	Maior grau alcançado
D. Gaspar Barata de Mendonça	1676-1682	Sim	Cânones	Bacharel formado
D. Frei João da Madre de Deus	1682-1686	Não	-	-
D. Frei Manuel da Ressurreição	1687-1691	Sim	Cânones	Doutor
D. João Franco de Oliveira	1692- 1701	Sim	Cânones	Bacharel formado
D. Sebastião Monteiro da Vide	1701-1722	Sim	Cânones	Bacharel formado
D. Luís Álvares de Figueiredo	1725-1735	Sim	Leis/Cânones	Licenciado
D. Frei José Fialho	1738-1741	Sim	Teologia	Doutor
D. José Botelho de Matos	1741-1759	Sim	Cânones	Bacharel formado

Fonte: Arquivo da Universidade de Coimbra [AUC], *Livro de Actos e Graus*, vol. 34 (1647-1650); vol. 38 (1662-1665); vol. 39 (1665-1668); vol. 41 (1671- 1674); vol. 48 (1692-1695); vol. 49 (1695-1698); vol. 52 (1704-1707); vol. 53 (1707-1710) e vol. 54 (1710-1713).

14 PAIVA, José Pedro – Os bispos do Brasil..., op. cit., p. 350-353.

15 Diogo Barbosa Machado, Biblioteca Lusitana histórica, crítica, e cronológica na qual se comprehende a notícia dos authores portuguezes, e das obras, que compuserão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo presente oferecida à Augusta Magestade. Lisboa Occidental: Na Offcina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1741, tomo 2, p. 173.

Quadro 2– Bispado de Olinda

Nome	Episcopado	Estudou na UC	Formação	Maior grau alcançado
D. Estevão Brioso de Figueiredo	1676-1683	Sim	Cânones/Leis	Bacharel formado
D. João Duarte do Sacramento	1685-1686	Não	-	-
D. Matias de Figueiredo e Melo	1687-1694	Sim	Cânones	Bacharel formado
D. Frei Francisco de Lima	1695-1704	Não	-	-
D. Manuel Álvares da Costa	1706-1721	Sim	Cânones	Bacharel formado
D. Frei José Fialho	1725-1738	Sim	Teologia	Doutor
D. Frei Luís de Santa Teresa	1738-1757	Sim	Leis	Doutor

Fonte: Arquivo da Universidade de Coimbra [AUC], *Livro de Actos e Graus*, vol. 35 (1650-1653); vol. 42 (1674- 1677) e vol. 56 (1715-1717).

Quadro 3 – Bispado do Rio de Janeiro

Nome	Episcopado	Estudou na UC	Formação	Maior grau alcançado
D. Frei Manuel Pereira	1676-1680	Não	-	-
D. José de Barros de Alarcão	1680-1700	Sim	Cânones	Doutor
D. Frei Francisco de S. Jerônimo	1701-1721	Sim	Teologia	Doutor
D. Frei Antônio de Guadalupe	1725-1740	Sim	Cânones	Bacharel formado
D. Frei João da Cruz	1740-1745	Não	-	-
D. Frei Antônio do Desterro	1745-1773	Sim	Teologia	Doutor

Fonte: Arquivo da Universidade de Coimbra [AUC], *Livro de Actos e Graus*, vol. 39 (1665- 1668); vol. 48 (1692-1695); vol. 58 (1722-1723) e vol. 59 (1723-1724).

Estes futuros prelados frequentaram, portanto, a Universidade de Coimbra em busca da qualificação necessária para ocupar certas posições na sociedade. Os eclesiásticos visavam, certamente, os lugares nas Relações eclesiásticas, as conezias doutorais e magistrais, a docência, a subida na carreira religiosa. Os leigos miravam ocupar lugares prestigiosos na estrutura administrativa secular. Desvendar os percursos acadêmicos não é, entretanto, tarefa fácil. A ausência de informações precisas impede o conhecimento mais aprofundado da vida universitária e da real formação intelectual destes indivíduos. Resta fazer um estudo detido da regra, a norma que regulamentava os anos na universidade e, *a posteriori*, a partir dos dados existentes, inseri-los nessa estrutura.

A formação em Teologia

Inicialmente, conforme os *Estatutos da Universidade de Coimbra*, ordenados por D. João IV e publicados em 1653, todos os estudantes deveriam se matricular a cada início de ano letivo, até os 15 do mês de outubro, salvo as licenças especiais que possivelmente poderiam ser concedidas pelo reitor. Cada registro de matrícula, anotado pelo

secretário, guardava o nome do aluno, nome do pai, lugar de origem e data em que a realizou. No caso dos religiosos, era apresentado apenas o nome e a casa conventual a qual pertencia.¹⁶ A partir deste registro e das *Provas de Curso* – quando dois estudantes coevos serviam de testemunhas para a comprovação da assiduidade acadêmica durante oito meses do ano letivo –, era possível fazer a contagem dos anos e determinar quando o aluno estaria apto a realizar os atos e exames.

Segundo ainda os *Estatutos*, as aulas iniciavam no dia 2 de outubro (se fosse domingo, seria adiado para o dia seguinte) e terminariam no mês de julho. Durante o período das lições, deveriam ser respeitados os dias de guarda de Santos, ou aqueles determinados pelas *Constituições do Bispado*, dias de festividades religiosas e os da universidade e os domingos. Haveria recesso do dia 24 de dezembro até o “dia da Circuncisão” (oito dias após a data do nascimento de Cristo) e entre o Domingo de Ramos e Domingo de Páscoa.¹⁷ O dia do estudante era marcado pelas horas canônicas, com cadeiras de Prima, Vésperas, de Terça, Noa e Sexto. As lições de Prima duravam 1h30min, as demais 1h.

Os *Estatutos* determinavam, igualmente, a forma como seriam lidas as lições, versadas em latim, como proceder em questões duvidosas, quais lentes poderiam comentar a matéria tratada (apenas os docentes das cadeiras grandes através das apostilas). Como previa a regra, deveriam ler “com muito estudo, cuidado, & diligencia, declarando muito bem a letra dos textos com todos os notáveis, & principais entendimentos deles”.¹⁸

Os *Estatutos* de 1597 (com mais algumas inserções pontuais de 1612) configuram a última sistematização do curso de Teologia, confirmada pelos *Estatutos* de 1653, quadro que apenas seria modificado na Reforma Pombalina. Foram estabelecidas como cadeiras grandes: a de Prima (quando se “lerá o texto do Mestre das sentenças: no qual o lente disputará, e tratará todas as questões necessárias & nunca lerá em ela Sentenciario particular”), a de Véspera (“em que se lerão as partes de S. Tomás”), à hora de terça a cadeira da Sagrada Escritura e a última de Noa, baseadas nas leituras de Escoto. Além destas, outros apareciam como cadeiras menores: Durando, Escritura (catedrilha, quando se lia o Testamento que não estava sendo lido pela cadeira grande) e S. Tomás (a lição poderia ser sobre Gabriel).¹⁹

16 Estatutos da Universidade de Coimbra confirmados por el Rey nosso Señor Dom João o 4º em o anno de 1653. Coimbra: Na Officina de Thomé de Carvalho Impressor da Universidade. Anno de 1654. [Edição Fac-similada, Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1987], Livro III, Título I, p. 135-138.

17 Ibid., Livro III, Título XI, p. 164-167. As datas que não haveriam lições estão registradas em Livro II, Título XLVIII, p. 127-131.

18 Idem.

19 As principais obras destes teólogos, segundo Fernando Taveira da Fonseca, eram: Durando de Saint-Pourçain, (finais XIII-1332), In *Sententias theologicæ Petri Lombardi commentariorum libri IV*; de João Duns Escoto (1274-1308), *Opus Oxoniense* ou *Quæstiones in libros IV Sententiarum* e *Reportata Parisiensia* e de Gabriel

Na matrícula e provas de cursos, os estudantes teólogos deveriam comprovar que tinham as três obras básicas do curso, “a Bíblia, o Mestre das Sentenças [*Sentenças*, de Pedro Lombardo], & as partes de S. Tomás [*Suma Teológica*]”. No ano de ingresso, o estudante de teologia deveria frequentar as cadeiras de Prima e Escritura (na hora de terça). Nos dois anos seguintes, deveria cursar todas as cadeiras. Do quarto ao sétimo ano, o da Formatura, assistiriam apenas as maiores. Nos anos seguintes, caso desejassem pleitear outras titulações, deveriam participar como argumentadores nos atos.²⁰

Os estudantes deveriam realizar os exercícios do terceiro ano para ficarem aptos ao ato da tentativa. Este só seria realizado se fosse licenciado em Artes, exceto se o estudante fosse religioso. Em tais exercícios, os estudantes fariam três conclusões, podendo ser arguindo e/ou arguir outros estudantes. Cada conclusão deveria ser previamente aprovada por pelo menos dois lentes da faculdade. O ato da tentativa se configurava pela defesa de nove conclusões. Estas deveriam ser entregues com antecedência de 15 dias ao presidente, 15 dias e de 3 dias ao bedel.²¹

O bacharel corrente (6º ano) que quisesse obter a formatura deveria realizar inicialmente o Princípio da Bíblia. Tal ato abordava “nove conclusões de matérias graves” das Sagradas Escrituras. No ano seguinte, os bacharéis correntes deveriam realizar o ato sobre os quatro princípios do Mestre Pedro Lombardo, cada um incidindo em um dos livros das *Sentenças*. Após o ato do terceiro princípio, o estudante era submetido a uma votação quando era decidido pela aprovação ou reprovação (AA ou RR) e a consequente concessão do grau de bacharel. O então bacharel ainda deveria fazer o ato do Quarto Princípio que constituía de três conclusões sobre o quarto livro.

De Bacharéis formados a Licenciados, os estudantes deveriam ainda percorrer um longo caminho. Em princípio, deveriam passar a morar na universidade (período chamado de residência) por dois anos e participar de todos os atos, como arguentes dos demais alunos. Nesse período deveria realizar outra bateria de exames. O ato da Magna Ordinária – versando sobre “matéria grave, prática e de casos de consciência” –, a *Augustiniana* acerca das “matérias dificultosas de Teologia” e o *Quodlibetos*, último ato público realizado no nono ano “em a aula de Santa Cruz”, sobre as “matérias especulativas e práticas”.

Após os nove anos e realizados todos os atos anteriores, restava ao estudante de Teologia, interessado em obter o grau de licenciado, o Exame privado. Para este

Biel (1425-1495), Epithoma pariter et collectarium circa quatuor Sententiarum libros egregii viri magistri Gabrielis Biel sacrae theologiae licenciati bene meriti.. Cf. Fernando Taveira da Fonseca “A Teologia na Universidade de Coimbra”. In: Alarcão e Ferrer (Dir.). *op. cit.*, volume 1, tomo 2. p. 783. As citações foram retiradas de Estatutos da Universidade de Coimbra, Livro III, Título V, p. 142-143.

20 *Ibid.*, Livro III, Título I, p. 137 e Fonseca, *op. cit.*, p. 788 e p. 790.

21 Estatutos da Universidade de Coimbra. Livro III, Título XXVI, p. 185-186 e Título XXVII, p. 186-187

exame, exigia-se ainda que os pleiteantes fossem oriundos de “legítimo matrimônio, filhos de pais Católicos, de Ordens sacras, & de trinta anos”. Segundo os *Estatutos*, o exame consistia de duas lições sobre pontos escolhidos em folhas sorteadas de dois livros diferentes das *Sentenças*. Entretanto, Fernando Taveira da Fonseca alerta que na prática formou-se uma coletânea com 22 pontos usados tanto no Exame privado quanto na oposição de cadeiras.²² Por fim, os doutores da faculdade votavam, em segredo, pela aprovação ou reprovação do estudante. Os avaliadores poderiam imputar ao examinando uma “penitência” ao qual o estudante ficava impedido de obter o grau de Doutor no prazo de um ou dois anos.

Outros graus poderiam ser alcançados pelos agora teólogos graduados. Através do Ato Solene das *Vespérias*, alcançar-se-ia o título de Mestre em Teologia. Já o Grau do Magistério em Teologia (ou doutoramento) era obtido através de uma cerimônia solene, com festividade e missa. Tanto em um quanto noutro ato, a posição do pleiteante inverte-se e é ele a propor ou arguir um estudante. Estes dois atos estavam envolvidos por uma minuciosa cerimônia prevista no estatuto da universidade.²³

Vale ressaltar que a maior parte dos estudantes ingressos em teologia optava por seguir o percurso universitário até o doutoramento. Isto era ocasionado pelos lugares que poderiam ocupar após a sua saída da universidade, majoritariamente atreladas ao ensino de teologia seja na própria universidade ou nos conventos das ordens religiosas, quando tal titulação era requerida.²⁴

Por certo, a norma não era seguida de maneira inflexível. Não obstante, o conhecimento dela faz-se necessário para ser admissível aventar os possíveis percursos tomados por estes futuros bispos. A documentação legada deste período somente transmite poucos dados concretos, como as matrículas e as datas das realizações dos graus. Infelizmente, não é possível penetrar muito na vida acadêmica destes estudantes e ter a noção exata de como eles realizaram sua formação acadêmica e intelectual.

D. Fr. Francisco de S. Jerónimo foi o único entre os três prelados estudados sobre o qual não encontrei informações nos registros de matrícula e graus da universidade. A sua passagem por Coimbra é confirmada por testemunhos diversos.²⁵ É admis-

22 Estatutos da Universidade de Coimbra, Do título XXVIII ao XXXIX. Fonseca, “A Teologia na Universidade de Coimbra”, p. 790.

23 Estatutos da Universidade de Coimbra, Título XL, p. 205-206 e Título XLI, p. 206-210.

24 Fernando Taveira da Fonseca, “A Universidade de Coimbra”. In: Alarcão e Correia, *op. cit.*, p. 541.

25 Pizarro e Araújo afirmou que D. Fr. Francisco de S. Jerónimo teria “recebido o grau de Doutor na Universidade Conimbricense, ostentou ali, e ocupou a Cadeira de Artes do seu colégio”. Ver: José de Souza Azevedo Pizarro e Araújo, *Memórias Históricas do Rio de Janeiro e das províncias anexas à jurisdição do Vice-rei do Estado do Brasil*. Rio de Janeiro: Na impressão régia, 1820, p. 74. Informação reiterada por Carlos Augusto Peixoto d’Alencar, *Roteiro dos Bispados do Brasil, e dos seus respectivos Bispos, desde os primeiros tempos coloniais*

sível que este religioso tenha estudado teologia na sua ordem religiosa de origem, a Congregação de S. João Evangelista, e depois se tenha incorporado na Universidade apenas para a obtenção dos graus. Este era um percurso comum, como ver-se-á em seguida. A própria ausência de registros de matrícula igualmente pode ser justificada pela permissividade dada pelos *Estatutos* que desobrigava os estudantes regulares e seculares de colégios incorporados à universidade de se matricularem.²⁶ Todavia, a partir dos registros encontrados também não é possível assegurar que o tenha de fato se doutorado pela Universidade de Coimbra.

D. Frei José Fialho nasceu em Vila Nova de Cerveira no arcebispado de Braga em 1673 e tomou, em 1696, o hábito de S. Bernardo no Mosteiro de Santa Maria de Alcobça, da ordem cisterciense. Matriculou-se no curso de teologia entre 1702 e 1710 (1 de outubro de 1702 e de 1703; 21 de novembro de 1704, 1 de outubro de 1705, 1 de novembro de 1706; 1 de outubro de 1707, 1 de novembro de 1708, 1 de outubro de 1709 e 1 de novembro de 1710).²⁷ Em março de 1710, recebeu mercê régia que lhe permitiu incorporar todos os atos pequenos até a Magna Ordinária. Os demais atos foram realizados, consequentemente, entre junho e novembro de 1710 (5 de junho de 1710, bacharel formado; 14 de junho de 1710, *Augustiniana*; 13 de outubro de 1710, *Quodlibetos*; 5 de novembro de 1710, Exame privado; 6 de novembro de 1710 Licenciado; 15 de novembro de 1710, *Vespérias*; e 16 de novembro de 1710, Doutoramento).²⁸

Apesar destas informações colhidas nos registros da universidade, as vozes dissonantes de certos biógrafos do frade apontam para uma outra perspectiva sobre sua real trajetória acadêmica. O Frei João da Apresentação Campely, religioso que acompanhou o prelado desde Recife até sua nomeação à diocese da Guarda, narra que após a sua formação em Artes, realizada no Mosteiro, ele teria estudado “Teologia no seu

até o presente. Ceará: Typ. Cearense – Praça da Municipalidade, 1864, p. 105. Segundo Fortunato de Almeida era D. Frei Francisco de S. Jerônimo “conégo secular de S. João Evangelista e Doutor em Teologia”. Ver Fortunato de Almeida, *A História da Igreja em Portugal*. Coimbra: Imprensa Acadêmica, 1915, tomo III, parte II, p. 1051. Arlindo Rubert afiançou, por sua vez, a obtenção do doutorado em Teologia em Coimbra. Ver: Arlindo Rubert, *A Igreja no Brasil. Expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. Santa Maria: Editora Palloti, 1981, p. 42.

- 26 *Estatutos da Universidade de Coimbra*, Livro III, Título I, p. 135. Ver também Fernando Taveira da Fonseca, *A Universidade de Coimbra (1700-1771)*. Coimbra: Por ordem da Universidade de Coimbra, 1995, p. 53.
- 27 AUC, *Livros de Matrícula*, volume 30 (1702-1704), ano de 1702, caderno 1, fl. 11 e ano de 1703, caderno 2, fl. 12. Volume 31 (1704-1706), ano de 1704, caderno 1, fl. 12 e Ano de 1705, caderno 2, fl. 11. Volume 32 (1706-1708), ano de 1706, caderno 1, fl. 13 e ano de 1707, caderno 2, fl. 12. Volume 33 (1708-1710), ano de 1708, caderno 1, fl. 14 e ano de 1709, caderno 2, fl. 14v. Volume 34 (1710-1712), ano de 1710, caderno 1, fl. 13.
- 28 Registro da mercê régia, ato de Bacharel formado e Augustiana em AUC, *Actos e Graus*, volume 53 (1707-1710), respectivamente, ano de 1709 p.a 1710, caderno 3, f. 12v; ano de 1709 p.a 1710, caderno 3, página 13, ano de 1709 p.a 1710, caderno 3, f. 13v. Demais atos em volume 54 (1710-1713), caderno 1, fls 5v-8v.

Colégio de Coimbra, e neste Colégio leu a mesma ciência”. Mais adiante, ainda afirma que “E vendo aquela tão douta Congregação os aumentos na literatura deste seu tão benemérito Filho, concorreu para a sua graduação de Doutor na mesma faculdade”.²⁹

A informação sobre sua formação pretérita em Artes é confirmada pelo elogio redigido pelo Frei Manuel dos Santos em 1733. Este mesmo frei afiança que José Fialho “foi mandado ouvir [...] Teologia no nosso Colégio de S. Bernardo de Coimbra: acabados os quais cursos, se graduou de Doutor Teólogo pela Universidade em dezembro de 1710”.³⁰

Os dois relatos parecem apontar na mesma direção. José Fialho teria ouvido as cadeiras no Colégio de S. Bernardo e se “incorporado” à universidade apenas para a realização dos graus. Apesar das matrículas anuais na universidade confirmarem sua presença na cidade de Coimbra, a mercê régia suprimindo os atos menores pode ser outro elemento para confirmar esta hipótese.

Natural de Viana do Castelo, o beneditino D. Fr. Antônio do Desterro, futuro bispo de Angola (1738) e Rio de Janeiro (1745), cursou a Faculdade de Teologia entre 1716 e 1723 (matrículas em 1 de outubro de 1716, 1 de outubro de 1717, 1 de outubro de 1718, 1 de outubro de 1720, 1 de outubro de 1721, 1 de outubro de 1722 e 1 de outubro de 1723).³¹ Realizou todos os atos entre julho de 1723 e abril de 1724 (24 de julho 1723, Primeira Tentativa; 13 de outubro de 1723, Primeiro princípio; 13 de outubro de 1723, Segundo princípio; 22 de outubro de 1723, Formatura; 22 de outubro de 1723, Quarto Princípio; 30 de outubro de 1723, Ordinária Magna; 22 de dezembro de 1723, *Augustiniana*; 18 de fevereiro de 1724, *Quodlibetos*; 9 de março de 1724, Exame privado; 10 de março 1724, Licenciatura; e 5 de abril de 1724, *Vesperias*). Doutora-se em 6 de abril de 1724.³² Não há indícios que Desterro possa ter também frequentado as lições no colégio da ordem. Não obstante,

29 João da Apresentação Campely, Epitome da vida e ações e morte do Ilmo. E Revmo. Bispo de Pernambuco, Arcebispo da Baía e Bispo da Guarda em Portugal, D. Frei José Fialho – dedicado a venerável Ordem de Cister em Portugal. In: Bonifácio Mueller. “Dom Frei José Fialho, Bispo de Olinda e Arcebispo da Bahia”. Revista Eclesiástica Brasileira, volume 12, fasc. 2, p. 352, jun 1952.

30 Manuel dos Santos. Elogio do illustríssimo bispo de Pernambuco o senhor D. Fr. Joseph Fialho, monge de Cister na Congregação de Santa Maria de Alcobaça. In: Historia Sebastica: contem a vida do Augusto Principe o Senhor D. Sebastião, Rey de Portugal, e os successos memoráveis do Reyno, e conquistas no seu tempo. Lisboa Occidental : na Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1735.

31 AUC, Livros de Matrícula, volume 37 (1715-1717), ano de 1716, caderno 2, fl. 2. Volume 38 (1717-1719), ano de 1717, caderno 1, fl. 3 e ano de 1718, caderno 2, fl. 3v. Volume 39 (1719-1721), ano de 1720, caderno 2, fl. 4. Volume 40 (1721-1723), ano de 1721, caderno 1, fl. 2 e ano de 1722, caderno 2, fl. 2. Volume 41 (1723-1724), ano de 1723, caderno 1, fl. 2.

32 Ato da Primeira Tentativa registrado em AUC, Actos e Graus, volume 58 (1722-1723), ano de 1722 p.a 1723, fl.17v. Demais graus em volume 59 (1723-1724), Ano de 1723 p.a 1724, fls. 2-12.

por estes registros igualmente não podemos garantir que tenha realmente ouvido às lições nos estudos gerais.

Os colégios tinham, em Coimbra, uma importância ímpar. Serviam normalmente como estudos preparatórios e facilitavam o acesso à universidade. A partir dos anos de 1540, proliferaram-se, principalmente localizados na rua da Sofia, estas instituições secundárias; cada ordem – franciscanos, bernardos, carmelitas, jerônimos, etc. – foi estabelecendo sua escola para receber os seus religiosos. Muitos destes colégios acabaram, entretanto, por constituir um “ensino paralelo” de Teologia permitindo aos regulares estudarem fora dos estudos gerais da universidade. Fernando Taveira da Fonseca assinalou, em trabalho sobre a instituição coimbrã no século XVIII, o alto número de incorporações de teólogos, muitos já bacharéis formados, à universidade apenas para a realização dos atos. Não é de admirar-se, portanto, que D. Fr. Francisco de S. Jerônimo e D. Fr. José Fialho tenham seguido este caminho.³³

Do ponto de vista pedagógico, a despeito da ausência de estudos monográficos mais detidos sobre o *curriculum* trabalhado nas escolas, os temas e as obras lidos não deviam se distinguir substancialmente daquele rol utilizado na universidade. A predominância da disciplina escolástica na Península Ibérica, reforçada na Reforma católica como instrumento de sustentação dos dogmas e da doutrina, mantinha, em linhas gerais, uma conformidade no que era lido e examinado. Vale lembrar que somente alguns poderiam comentar e discutir matérias duvidosas da doutrina. Ademais, os religiosos dirigiam-se obrigatoriamente à universidade para a realização dos atos, dessa maneira, o conteúdo das leituras feitas nos colégios não poderia se distanciar do exigido para os exames.³⁴

Apesar das imprecisões acerca das trajetórias acadêmicas destes indivíduos foi possível delinear-las a partir do vislumbre da norma. Caminho similar será feito na análise do currículo jurídico.

A formação em Leis e Cânones

A maior parte dos estudantes que afluíam para a Universidade de Coimbra buscava uma formação em direito, principalmente no canônico. Esta primazia era ocasional fundamentalmente pela maior probabilidade de inserção, após a formatura, seja na estrutura da Igreja – nas relações, nos cabidos ou na administração eclesiástica como um todo –, seja como acesso aos ofícios régios, tribunais da relação e à carreira de

33 Fonseca, A Universidade de Coimbra (1700-1771)..., p. 66.

34 Sobre a relação da escolástica com o desenvolvimento dos estudos em Teologia, ver: Miguel Anxo Pena González, La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

magistratura. A escolha preferencial pela área do direito canônico dos sujeitos abordados neste estudo está logo justificada pelo estado clerical da maioria deles. Entretanto, a opção feita por eles não destoa da maioria da população estudantil da instituição. Na universidade, as trajetórias que os estudantes juristas, canonistas ou legistas, deveriam perseguir assemelhavam-se muito. O próprio estatuto da universidade aborda-os de maneira conjunta, elencando quando necessário as diferenças.

No ato da matrícula, os estudantes juristas deveriam apresentar as obras básicas do seu curso. Não era exigida uma formação antecedente, no entanto, o estudante deveria ser versado em latim. O certificado de proficiência deveria ser adquirido junto ao Colégio de Artes de Coimbra.³⁵

Na área de cânones, havia quatro cadeiras grandes: duas de *Decretais* (a de Prima e a Véspera); uma de *Decreto* (a de terça), uma a hora de Noa, onde se lia Sexto das *Decretais* e, por fim, uma de *Clementinas*. Havia ainda mais duas catedrilhas de *Decretais*.

Para os Legistas, era necessário ouvir as cadeiras grandes de Prima (*Digesto Esforçado*), de Véspera (*Digesto Novo*), de Terça (*Digesto Velho*) e a de Noa (composta pela leitura dos três Livros do Código). Enquanto as cadeiras pequenas eram formadas por duas de Código e mais duas de Instituições (*Instituta*).³⁶

No primeiro ano, ambos deveriam frequentar as cadeiras do curso propedêutico de *Instituta*. Os estudantes canonistas ouviriam, no segundo e terceiro ano, “as lições todas de Prima, & Véspera, & as mais lições grandes, & as catedrilhas”. Os legistas deveriam assistir no “segundo, & terceiro, todas as lições grandes, & as duas de Código: & nos três seguintes ouvirão Prima, & Véspera, & cadeiras maiores”.³⁷

Para se habilitarem aos atos que conferiam grau, os estudantes deveriam, além de ter cursado *Instituta*, ter frequentado seis anos do curso de cânones ou leis. A primeira prova à espera dos juristas era o ato de conclusões do quinto ano (o estudante deveria estar corrente neste ano e provar que cursou os quatro anteriores). O exame consistia em nove conclusões sobre os temas de cada uma das faculdades; o estudante deveria provar as conclusões e depois seriam arguidos.³⁸ O ato para obter o título de bacharel corrente ocorreria assim após o sexto ano de curso. O exame residia em uma “lição de ponto” para os “Canonistas nas Decretais: & os Legistas no livro, que lhe vier na sorte” e, posteriormente, seria arguido por colegas contemporâneos, doutores da faculdade, presidente da sessão e demais lentes. Este ato estava, como no caso dos teólogos,

35 Estatutos da Universidade de Coimbra. Livro III, Título XLII, p. 210-211.

36 Estatutos da Universidade de Coimbra. Livro III, Título V e Mário Júlio de Almeida Costa, “O Direito (Cânones e Leis)”. In: Alarcão e Correia, op. cit., volume 1, tomo 2, p. 823-834.

37 Estatutos da Universidade de Coimbra, Título XLII, p. 210-211.

38 Ibid., Título XLIII, p. 211-213.

sujeito à aprovação ou reprovação através de votação (não sendo admitido a repetir o grau, o estudante reprovado duas vezes).

O ato de Formatura, no qual o estudante tornar-se-ia bacharel graduado, deveria ser feito após oito anos, sendo dois deles cursados após tornarem-se bacharéis correntes e na faculdade jurídica oposta ao que ele havia feito (os de cânones em leis; e os de leis, em cânones). O exame versaria sobre os mesmos temas do ato anterior. O pleiteante ao grau seria julgado podendo ser aprovado ou não. Os termos deste julgamento eram os mesmos aplicados aos estudantes de teologia, podendo igualmente ser aplicada uma penitência.³⁹ Ao contrário do verificado na área de teologia, os juristas, maiormente, concluíam sua formação após a formatura. Titulação necessária para o acesso aos lugares nas Relações civis e eclesiásticas.

O grau de licenciado poderia ser obtido após mais um ano na universidade. Os canonistas deveriam passar “lendo [...] ou praticando na Universidade” e os legistas “de residência”. Esta exigência igualmente excluía os canonistas que fossem clérigos ou tivessem algum benefício. Os aspirantes igualmente deveriam passar nesta etapa por um exame “de vita, & moribus, & suficiência”, provando ser filho legítimo e sua origem cristã.

O processo até a licenciatura e o doutoramento dividia-se em três atos: “as Lições na primeira: as Repetições na segunda: & os Exames privados na derradeira”. O primeiro ato seria sobre duas lições de ponto, sendo dos Canonistas acerca das Decretais e Sexto e dos Legistas sobre o Esforçado e Código. Após a aprovação neste e a concessão do título de licenciado, o pleiteante estaria apto a fazer os outros dois. O ato de Repetição versava sobre conclusões de temas escolhidos pelos estudantes e apresentado ao presidente com 15 dias de antecedência. Tais atos passariam igualmente pela argumentação dos pares e doutores. Por fim, deveriam realizar o ato do Exame privado. O exame era composto por duas lições e seria para os canonistas, uma sobre as Decretais e a outra sobre o Decreto; as dos Legistas, a primeira sobre o *Digesto velho* e a segunda de Código. Neste exame apenas os doutores podem argumentar. A avaliação ocorre da mesma maneira dos exames dos teólogos, do mesmo modo se sucede a cerimônia e ato de doutoramento.⁴⁰

As matérias estudadas no curso de cânones estavam conectadas ao que constituía o *Corpus Iuris Canonici*, compilações de bulas e decretos papais que constituíam a regulamentação básica do direito canônico na época. Estas eram basicamente compostas pelo Decreto (Degredo) de Graciano em 1140, compilação do corpo antigo; as Decretais por Gregório IX, em 1234, compilação do novo direito; a de Sexto de Bonifácio

39 Ibid., Título XLIII, p. 213-216.

40 Estatutos da Universidade de Coimbra, Dos títulos XLV a XLVIII, p. 216-224.

VIII, 1298; as Clementinas, de 1317; Extravagantes de João XXII e as Extravagantes comuns, compilações de decretais posteriores.⁴¹

O conteúdo estudado no curso de Leis era composto basicamente pelo *Corpus Iuris Civilis*. Uma sistematização dos textos justinianeus feita pelos glosadores da Escola de Bolonha no século XIII e que foi adotada pelas faculdades jurídicas. O *Digesto Velho* (*Digestus vetus*) era composto pelos livros I ao XXIII e os dois primeiros títulos do livro XXIV do Digesto; o *Digesto Esforçado* (*Digestum Infortiatum*) pelo restante do livro XXIV ao XXXVIII do Digesto e *Digesto Novo* (*Digestum novum*) desde o XXXIX até o L do Digesto. O Código (*Codex*) é composto pelos nove primeiros livros do Código Justinianeus. O Volume pequeno (*Volumen parvum* ou só *Volumen* constituído pelos três livros restantes do Código; as Instituições do Justiniano (coletânea de novelas conhecidas por *Authenticum*) e, posteriormente, incluiu também fontes do direito feudal (*Libri feudorum*).⁴²

Os estudantes interessados em seguir a carreira jurídica deveriam matricular-se no primeiro ano no curso propedêutico de *Instituta*. Assim o fez D. Estevão Brioso de Figueiredo, natural de Évora e filho de Estevão Brioso, em 18 de outubro de 1649. Matriculou-se nos três anos seguintes, 1650, 1651 e 1652, em cânones. No entanto, vai realizar os atos em Leis, obtendo o título de bacharel em 1653 e a formatura em 1654.⁴³ Nas *informações finais* consta: “muito bom estudante grande talento bons costumes capaz de todos os lugares de Letras”.⁴⁴ Nessa mesma década, frequentou a universidade D. Gaspar Barata de Mendonça. Matriculou-se em cânones de 1646 a 1651, sendo que este último ano provou cursar Leis. Realizou nos dias 22 e 24 de julho de 1651, respectivamente, os atos de Bacharel e Formatura. Nas *informações*, observa-se igualmente atestada sua capacidade, “muito bom estudante, bons procedimentos”.⁴⁵

41 Mário Júlio de Almeida Costa, “O Direito (Cânones e Leis)”, p. 278.

42 Idem, p. 276. As designações, como informa o autor, de “velho” e “novo” atribui-se a ordem em que os textos se tornaram conhecidos, o “esforçado” conhecido posteriormente seria uma parte intermédia.

43 AUC, Livros de Matrícula, volume 10 (1646-1652), Instituta 18/10/1649 (ano 1649, caderno 4, fl.48), 15/10/1650 (ano de 1650, caderno 5, folha 13), 19/10/1651 (ano de 1651, caderno 6, folha 16). Volume (1653-1657), 18/10/1652, ano de 1652, caderno 1, fl.17v. AUC, Actos e Graus, volume 35 (1650-1653), Bacharel em Leis, 02/05/1653 (ano de 1652 p.a 153, caderno 2, fl. 70) e Formatura em Leis, 01/06/1654 (ano de 1653 p.a 1654, caderno 3, fl. 66v).

44 AUC, Informações finais, (1632-1661), Formados em Leis, ano de 1654, f. 74. Nas Informações finais estão registradas uma classificação final dos estudantes juristas que poderia variar de “muito bom estudante” a “mediocre”. Tais dados eram remetidos para o Desembargo do Paço e eram utilizados como parâmetro no ato da Leitura dos Bacharéis. Cf. Fonseca, *op. cit.*, p. 381-389.

45 AUC, Livros de Matrícula, volume 10 (1646-1652), 19/10/1646 (ano 1646, caderno 1, fl. 20), 26/10/1647 (ano 1647, caderno 2, fl. 24v), 03/10/1648 (ano de 1648, caderno 3, fl 5v), 15/10/1649 (ano de 1649, caderno 4, fl. 15), 20/10/1650 (ano de 1650, caderno 5, fl. 21v), 29/10/1651 (ano de 1651, caderno 6, folha 16). AUC, Pro-

Anos antes de ingressar no Convento do Varatojo, D. Fr. Manuel da Ressurreição frequentou a universidade ainda assumindo o seu nome no século, Manuel Pinheiro Sotomaior.⁴⁶ Natural de Gouveia e filho de Manuel Pinheiro Furtado, D. Fr. Manuel da Ressurreição matriculou-se em cânones em 1658 e frequentou a universidade até ao ano de 1665. Em 24 de julho de 1663, realizou o ato de bacharel e, no ano seguinte, em 21 de julho de 1664, tornou-se bacharel formado. Realizou os últimos atos entre julho e outubro de 1666, o de repetição em 4 de julho, o Exame privado em 16 de julho e, finalmente, o ato de doutoramento em 14 de outubro. Após a Formatura, recebeu nas *informações finais* a classificação “de bom estudante, homem nobre, capaz do serviço de Sua Majestade” e após os atos de Exame privado e doutoramento foi classificado como “muito bom estudante”.⁴⁷

Entre os anos 1660 e 1670, frequentaram a universidade quatro futuros antístites: D. João Franco de Oliveira, D. Sebastião Monteiro da Vide, D. Matias de Figueiredo e Melo e D. Manoel Álvares da Costa. O primeiro, natural de Condeixa, realizou sua formação básica no Colégio das Artes de Coimbra nos anos de 1664 e 1665. Matriculou-se em *Instituta* em 1667 e cursou cânones nos anos vindouros até 1673. Realizou os atos de bacharel em cânones em 30 de junho de 1673 e o de formatura em 28 de julho de 1674. Após esta etapa, recebeu a qualificação de “bom estudante”. Ainda se matricularia mais duas vezes na universidade, em 25 de outubro de 1677 e 15 de outubro de 1680; talvez estivesse ponderando retornar à instituição para obter os graus maiores.⁴⁸

vas de curso, Volume 27 (1648-1651), ano de 1650 p.a 1651, caderno 3, f. 72v. AUC, Actos e Graus, volume 34 (1647-1650), Exame de Bacharel, 22/07/1651 (ano de 1650 p.a 1651, caderno 4, fl. 44v) e Formatura em 24/07/1651 (ano de 1650 p.a 1651, caderno 4, folha 45). AUC, Informações finais, (1632-1661), Formados em Cânones, ano de 1651, f. 66v.

46 José Pedro Paiva, *Os bispos do Brasil e a formação da sociedade colonial (1551-1706)*, p. 15.

47 AUC, Livros de Matrícula, volume 12 (1657-1661), 08/11/1658 (ano de 1658, caderno 2, fl. 23; 12/11/1659 (ano de 1659, caderno 3, fl. 29); 18/10/1660 (ano de 1660, caderno 4, fl. 23). Volume 13 (1661-1664), 8/10/1660 (ano de 1660, caderno 1, fl. 20v); 20/10/1661 (ano de 1661, caderno 2, fl. 19v); 15/10/1662 (ano de 1662, caderno 3, fl. 24v); 15/10/1663 (ano de 1663, caderno 4, fl. 24v). Volume 14 (1664-1667), 05/11/1664 (ano de 1664, caderno 1, fl. 42) e 13/10/1665 (ano de 1665, caderno 2, fl. 14). AUC, Actos e Graus, volume 38 (1662-1665) Bacharel em Cânones 24/07/1663 (ano de 1662 p.a 1663, caderno 1, fl. 41-41v), Formatura em Cânones 21/07/1664 (ano de 1663 p.a 1664, caderno 2, fl. 59). Volume 39 (1665-1668), Repetição 04/07/1666 (ano de 1665 p.a 1666, caderno 1, fl. 41), Exame privado 16/07/1666 (ano de 1665 p.a 1666, caderno 1, fl. 47-48), Doutor em Cânones 14/10/1666 (ano de 1667 p.a 1668, caderno 2, fl. 16). AUC, Informações finais, (1662-1687), Formado em Cânones, ano de 1663, fl.8; Licenciado por Exame privado, ano de 1665, fl. 12; Doutor em Cânones, ano de 1666, fl. 14v.

48 AUC, Livros de Matrícula, volume 15 (1667-1670), Instituta 19/10/1667 (ano de 1667, caderno 1, fl. 91v), 15/11/1668 (ano de 1668, caderno 2, fl. 44v), 30/10/1669 (ano de 1669, caderno 3, fl. 43v). Volume 16 (1670-1673), 20/10/1670 (ano de 1670, caderno 1, fl. 42), 5/11/1671 (ano de 1671, caderno 2, fl. 55v), 29/10/1672 (ano de 1672, caderno 3, fl. 51v), 15/10/1673 (ano de 1673, caderno 4, folha 48). AUC, Actos e Graus, volume

D. Sebastião Monteiro da Vide, natural de Monforte, também havia cursado Artes, mas no Colégio do Espírito Santo de Évora entre os anos de 1662 e 1666. Matriculou-se no curso propedêutico em 1667 e cursou cânones nos anos de 1688 a 1672, neste último ano provou residir nos meses de junho e julho. Obteve os títulos de Bacharel e de Formatura nos anos de 1672 e 1673. Monteiro da Vide ainda recebeu duas mercês de tempo: a primeira contando um ano em 15 de julho de 1672, a segunda em 6 de fevereiro de 1673, mercê de dois meses e meio de residência. Informação final de “bom estudante”.⁴⁹

Natural de Arganil e filho de André Quaresma, D. Matias de Figueiredo e Melo também cursou cânones nesses anos. São encontrados registros de matrículas nos anos de 1671, 1672, 1673, 1674, 1675 (provou residência nos meses de junho e julho deste ano) e 1676. Em primeiro de maio de 1675, realizou a ato de bacharel, e em 21 de junho de 1677, o de Formatura. Nas *informações finais* consta “muito bom estudante e muito bom procedimento”. O percurso acadêmico deste indivíduo é interessante para apreender as diversas incongruências contidas nesses dados. Há *provas de curso* do ano de 1669 ao de 1670, mas não encontrei os registros de matrícula. Igualmente comprovou cursar cânones, de janeiro de 1671 a julho de 1672 e, nesse período, localizei três datas de matrículas diferentes: em 14 de fevereiro de 1671, 12 de janeiro de 1672 e 10 de fevereiro de 1672. Tais incoerências apontam possivelmente para uma dificuldade da instituição em cadastrar e acompanhar a trajetória destes estudantes.⁵⁰

41 (1671-1674), Bacharel em Cânones, 30/06/1673 (ano de 1672 p.a 1673, caderno 2, fl. 56v), Formatura em Cânones, 28/07/1674 (ano de 1673 p.a 1674, caderno 3, fl. 122v). AUC, Livros de Matrícula, volume 17 (1674-1678), 25/10/1677 (ano de 1677, caderno 4, fl. 75). Volume 19 (1680-1682) 5/10/1680 (ano de 1680, caderno 1, fl. 78). AUC, Informações finais, (1662-1687), Formados em Cânones, ano de 1673, f. 32v.

49 AUC, Livros de Matrícula, volume 15 (1667-1670), Instituta 01/10/1667 (ano de 1667, caderno 1, fl. 92v), 01/10/1668 (ano de 1668, caderno 2, fl. 15), 09/11/1669 (ano de 1669, caderno 3, folha 45v). Volume 16 (1670-1673), 13/10/1670 (ano de 1670, caderno 1, fl. 16v), 01/10/1671 (ano de 1671, caderno 2, fl. 23), 01/10/1672 (ano de 1672, caderno 3, fl. 17v). AUC, Provas de curso, volume 36 (1669-1672), ano de 1671 p.a 1672, caderno 3, f. 132. AUC, Actos e Graus, volume 41 (1671-1674), Bacharel em Cânones, 20/05/1672 (ano de 1671 p.a 1672, caderno 1, fl. 30v), Formatura em Cânones, 01/03/1673 (ano de 1672 p.a 1673, Caderno 2, fl. 36). Mercês régias registradas em AUC, Provas de curso, volume 36 (1669-1672), ano de 1670 p.a 1671, caderno 2, f. 190v e volume 37 (1672-1674), ano de 1672 p.a 1673, caderno 1, f. 216. AUC, Informações finais, (1662-1687), Formados em Cânones, ano de 1672, f. 29v.

50 AUC, Livros de Matrícula, volume 15 (1667-1670), 14/02/1671 (ano de 1670, caderno 1, fl. 53v), 12/01/1672 (ano de 1671, caderno 2, fl. 59), 10/02/1672 (ano de 1671, caderno 2, fl. 61v), 01/10/1672 (ano de 1672, caderno 3, folha 38), 15/10/1673 (ano de 1673, caderno 4, fl. 55v). Volume 17 (1674-1678), 01/10/1674 (ano de 1674, caderno 1, fl. 46), 01/10/1675 (ano de 1675, caderno 2, fl. 61v), 15/10/1676 (ano de 1676, caderno 3, fl. 48v), 15/10/1677 (ano de 1677, caderno 4, fl. 49v). AUC, Actos e Graus, volume 42 (1674-1677), Bacharel em Cânones, 01/05/1675 (ano de 1674 p.a 1675, caderno 1, fl. 40v), Formatura em Cânones, 21/06/1677 (ano de 1676 p.a 1677, caderno 3, fl. 38). AUC, Provas de curso, volume 37 (1672-1674), ano de 1672 p.a 1673, caderno 1, f. 191v. Volume 38 (1674-1676), ano de 1674 p.a 1675, caderno 1, f. 187. AUC, Informações finais, (1662-

D. Manoel Álvares da Costa, natural de Lisboa, chegou à Universidade de Coimbra em 1671. Já havia estudado três anos de artes no Colégio de Santo Antão e 11 anos de filosofia e teologia no Colégio de Jesus. Concluiu o curso de cânones em 1675 e realizou os dois atos iniciais de Bacharel e Formatura em janeiro e maio de 1675. Contou ainda com duas mercês régias de tempo, uma de 16 de janeiro de 1673 (contando um ano do curso de Artes) e, em 19 de julho de 1675, uma outra mercê de três anos. Recebeu a classificação final de “bom estudante”.⁵¹

D. Fr. Antônio de Guadalupe esteve na Universidade Coimbra antes da sua profissão religiosa, nessa época tinha o nome de Antônio de Sá Cerqueira. Matriculou-se na universidade em 25 de janeiro de 1688 (*Instituta*), 15 de outubro de 1689, 1 de janeiro de 1690, 1 de outubro de 1691, 1 de outubro 1692 (em leis), 1 de janeiro de 1693 e 1 de janeiro 1694. Obteve o bacharelado em 10 de julho de 1694 e, no ano seguinte, em 4 de março, realizou o ato de Formatura. Granjeou ainda duas mercês de tempo, a primeira de 31 de junho de 1691, contando um ano de filosofia cursado no Colégio de Braga e outra de três meses, em 21 de janeiro de 1695.⁵² Obteve ao fim do curso apenas a classificação final de “suficiente”, entretanto, isto não o impediu de realizar a *Leitura de Bacharel no Desembargo do Paço*, em 1697, exame necessário para o jurista ingressar na magistratura.⁵³

Outros dois juristas seguiram o percurso acadêmico até o fim, alcançando o grau de Doutor. D. José Barros de Alarcão, natural de Lisboa e filho de Francisco de Barros,

1687), Formados em Cânones, ano de 1676, f. 39v.

- 51 AUC, Livros de Matrícula, volume 16 (1670-1673) Instituta 01/10/1671 (ano de 1671, caderno 2, fl. 87v), 01/10/1672 (ano de 1672, caderno 3, fl. 20v), 15/10/1673 (ano de 1673, caderno 4, fl. 27v). Volume 17 (1674-1678), 01/10/1674 (ano de 1674, caderno 1, fl. 30), 01/10/1675 (ano de 1675, caderno 2, fl. 35). AUC, Actos e Graus, volume 42 (1674-1677), Bacharel em Cânones, 25/02/1676, Ano de 1675 p.a 1676, caderno 2, fl. 25, Formatura em Cânones, 28/05/1676, Ano de 1675 p.a 1676, caderno 2, fl. 29. AUC, Informações finais, (1662-1687), Formados em Cânones, ano de 1675, f. 35v. Mercês régias em AUC, Provas de curso, volume 37 (1672-1674), ano de 1672 p.a 1673, caderno 1, f. 156v e ano de 1673 p.a 1674, caderno 2, f. 184v.
- 52 AUC, Livros de Matrícula, volume 23 (1688-1690), Instituta 25/01/1688 (ano de 1688, caderno 1, fl. 190v), 15/10/1689 (Ano de 1689, caderno 2, fl. 30). Volume 24 (1690-1692), 1/01/1690 (ano de 1690, caderno 1, fl. 25v), 01/10/1691 (ano de 1691, caderno 2, fl. 31v). Volume 25 (1692-1694), Leis 1/01/1692 (Ano de 1692, caderno 1, fl. 147v), 01/10/1693 (Ano de 1693, caderno 2, fl. 29v). Volume 26 (1694-1696), 01/01/1694 (ano de 1694, caderno 1, fl. 24). AUC, Actos e Graus, volume 48 (1692-1695), Bacharel em Cânones, 10/07/1694, (ano de 1693 p.a 1694, caderno 2, fl. 81), Formatura Cânones, 04/03/1695 (ano de 1694 p.a 1695, caderno 3, fl. 35v). Mercês régias em AUC, Provas de curso, volume 46 (1690-1692), ano de 1691 p.a 1692, caderno 2, f. 3 e volume 48 (1694-1696), ano de 1694 p.a 1695, caderno 1, f. 3v.
- 53 AUC, Informações finais, (1687-1713), Formados em Cânones, ano de 1694, sem numeração. ANTT, Leituras de Bacharéis, letra A, maço 9, documento 63. Fernando Taveira da Fonseca afirma que para fazer a leitura era necessário ter alcançado a classificação de “bom estudante” ou “muito bom estudante”. Entretanto, Antônio de Sá Cerqueira pode ter sido favorecido por um interregno desta exigência, que votaria a ser cobrada em 1710, com nova interrupção entre 1719 e 1723. Cf. Fonseca, *A Universidade de Coimbra (1700-1771)*..., p. 323.

teve sua formação inicial no Colégio de Artes de Coimbra entre 1658 e 1663, matriculando-se em cânones em outubro de 1664. Constam ainda registros de matrícula de 1665, 1666, não encontrei registro do ano de 1667, mas sua frequência deste ano está registrada no livro de *Provas de Cursos*. Antes iniciar as provas para obtenção dos graus, em 29 de dezembro de 1667, recebeu uma mercê de tempo permitindo levar em conta seis meses da sua formação anterior completando assim o tempo necessário para pleitear o grau de bacharel corrente. Realizou o ato de Exame privado, em 1668, tomando o grau de licenciado e um ano depois atingia o doutoramento. Nas duas ocasiões recebeu a classificação de “bom estudante” nas *Informações finais*.⁵⁴

Luís Salgado, futuro D. Fr. Luís de Santa Teresa, era natural de Lisboa e filho de D. Antônio Salgado. Matriculou-se em *Instituta* em 1711 e cursou cânones nos três anos seguintes, 1712, 1713 e 1714. Em 1715, troca o direito canônico pelo civil, concluindo sua formação em leis. Realiza o ato de bacharel em 1716, o de formatura em 1717. Os atos de Exame privado e de doutoramento são feitos na sequência no mês de julho do mesmo ano. Informações finais “muito bom estudante”.⁵⁵

D. Luís Álvares de Figueiredo, natural de Vila Real, após cursar três anos de Filosofia no Colégio de Jesus em Braga, matriculou-se em *Instituta* na universidade em 1690. Cursou os seis anos seguintes, de 1691 a 1696, as cadeiras da faculdade de leis. Em maio de 1695, obtém o grau de bacharel em leis e dois anos depois realiza o ato de formatura. Nesse período contou com diversas mercês régias. A primeira foi obtida em fevereiro de 1694, quando recebeu mercê para contar um ano do tempo que estudou em Braga.

54 AUC, Livros de Matrícula, volume 14 (1664-1667), 29/10/1664 (ano de 1664, caderno 1, fl. 40), 15/10/1665 (ano de 1665, caderno 2, fl. 27), 15/10/1666 (ano de 1666, caderno 3, fl. 37). Volume 16 (1670-1673), 02/11/1670 (ano de 1670, caderno 1, fl. 48), 25/10/1672 (ano de 1672, caderno 3, fl. 48v). AUC, Actos e Graus, Bacharel em Cânones, 01/06/1667 (ano de 1666 p.a 1667, caderno 2, fl. 32) Aprovação, 08/07/1668 (ano de 1667 p.a 1668, caderno 3, fl. 46v), Repetição, 25/07/1668 (ano de 1667 p.a 1668, caderno 3, fl. 58v), Exame privado e Grau de Licenciado, 30/07/1668 (ano de 1667 p.a 1668, caderno 3, fls. 61-61v). Volume 40 (1668- 1671), Exame de Doutoramento, 06/05/1669 (ano de 1668 p.a 1669, caderno 1, fls. 32v-33). AUC, Informações finais, (1662-1687), Licenciados por Exame privado em Cânones, ano de 1667, f. 17, Doutores em Cânones, ano de 1669, f. 19v. Mercê régia em AUC, Provas de curso, volume 35 (1667-1669), ano de 1667 p.a 1668, caderno 1, f. 112.

55 AUC, Livros de Matrícula, volume 34 (1710-1712), Instituta 01/10/1711 (ano de 1711, caderno 2, fl. 248). Volume 35 (1712-1714), 01/10/1712 (ano de 1712, caderno 1, fl. 135v), 01/10/1713 (ano de 1713, caderno 2, fl. 129). Volume 36 (1714-1715), 01/10/1714 (ano de 1714, caderno 1, fl. 129v). Volume 37 (1715-1717), 01/10/1715 (ano de 1715, caderno 1, fl. 205v), 01/10/1716 (ano de 1716, caderno 2, fl. 205v). AUC, Actos e Graus, Bacharel em Leis, 25/05/1716 (ano de 1715 p.a 1716, caderno 1, fl. 103), Formatura em Leis, 22/05/1717 (ano de 1716 p.a 1717, caderno 2, fl. 103v), Suficiência, 05/06/1717 (ano de 1716 p.a 1717, caderno 2, fl. 110), Repetição, 11/06/1717 (ano de 1716 p.a 1717, caderno 2, fl. 110v), Exame privado, 23/07/1717 (ano de 1716 p.a 1717, caderno 2, fl. 113v), Doutoramento, 31/07/1717, ano de 1716 p.a 1717, caderno 2, fl. 115). AUC, Informações finais, (1713-1732), Doutores em Leis, ano de 1716, f. 28.

Ainda obtém mais duas mercês de tempo, uma de quatro meses em 1696 e outra de mercê de seis meses em 1697 para a realização dos atos maiores. Recebe mercê para considerar o ato de formatura pelo de aprovação em abril de 1697. A última destas permitiu ainda a troca de leis por cânones. Licenciou-se em direito canônico, ficando com a classificação final de “suficiente”.⁵⁶

Quando se matriculou em *Instituta*, em 1700, o estudante D. José Botelho de Matos ainda estava concluindo os graus no Colégio de Artes de Coimbra, tornando-se mestre em junho de 1701. Coursou cânones nos anos seguintes, entre 1701 e 1706, este último provando cursar leis. Bacharelou-se em julho de 1706 e realizou o ato de Formatura em dezembro 1707. A sua qualificação ao final do curso foi de “bom estudante”.⁵⁷

As diversas trajetórias universitárias expostas anteriormente deixam manifesto o cumprimento pouco rigoroso das regras estatutárias. Não obstante, compreender a norma é o caminho mais acertado para captar os percursos destes futuros prelados e perceber quais os desvios que são feitos da regra.

Os registros de matrículas realizados anualmente são, de fato, o principal instrumento para perceber os anos em que estes indivíduos estiveram na instituição coimbrã. Entretanto, estes dados pouco informam sobre a assiduidade deles às lições e aos atos quando deveriam ser arguidores de seus contemporâneos. As *Provas de curso* serviam mais para a contagem dos anos para admissão nos exames do que como instrumento efetivo de controle de frequência. A falha do uso das testemunhas dos condiscípulos

56 AUC, Livros de Matrícula, volume 24 (1690-1692), *Instituta* 23/10/1690 (ano de 1690, caderno 1, fl. 234), 01/10/1691 (ano de 1691, caderno 2, fl. 163). Volume 25 (1692-1694), 01/10/1692 (ano de 1692, caderno 1, fl. 163), 01/10/1693 (ano de 1693, caderno 2, fl. 163v). Volume 26 (1694-1696), 01/10/1694 (ano de 1694, caderno 1, fl. 163), 01/10/1695 (ano de 1694, caderno 2, fl. 141). Volume 27 (1696-1698), 01/10/1696 (ano de 1696, caderno 1, fl. 141v). AUC, *Actos e Graus*, volume 48 (1692-1695), *Bacharel em Leis*, 28/05/1695 (ano de 1694 p.a 1695, caderno 3, fl. 121v), volume 49 (1695-1698), *Formatura em Leis*, 23/01/1697 (ano de 1696 p.a 1697, caderno 2, fl. 102v). AUC, *Informações finais*, (1687-1713), *Licenciados em Cânones*, ano de 1696, sem numeração. *Mercês régias em AUC*, *Provas de curso*, volume 47 (1692-1694), 11/02/1694 (ano de 1692 p.a 1693, caderno 1, f. 168v). Volume 49 (1696-1698), 20/06/1696 (Ano de 1696 p.a 1697, caderno 1, f. 170), 19/04/1697 (ano de 1696 p.a 1697, caderno 1, f. 172), 24/04/1697 (ano de 1696 p.a 1697, caderno 1, f. 172).

57 AUC, Livros de Matrícula, volume 29 (1700-1702), *Instituta* 01/10/1700 (ano de 1700, caderno 1, fl. 231), 01/10/1701 (ano de 1701, caderno 2, fl. 90). Volume 30 (1702-1704), 01/10/1702 (ano de 1702, caderno 1, fl. 87v), 01/10/1703 (ano de 1703, caderno 2, fl. 80v). Volume 31 (1704-1706), 01/10/1704 (ano de 1704, caderno 1, fl. 91), 01/10/1705 ano de 1705, caderno 2, fl. 100). Volume 32 (1706-1708), 01/10/1706 (ano de 1706, caderno 1, fl. 86). AUC, *Actos e Graus*, *Bacharel em Artes*, 13/03/1701 (ano de 1700 p.a 1701, caderno 3, fl. 111v), *Licenciado em Artes*, 11/06/1701, (ano de 1700 p.a 1701, caderno 3, fl. 113v), *Magistério em Artes*, (19/06/1701, ano de 1700 p.a 1701, caderno 3, fl. 115v). Volume 52 (1704-1707), *Bacharel em Cânones*, 21/07/1706 (ano de 1705 p.a 1706, caderno 2, fl. 68). Volume 53 (1707-1710), *Formatura em Cânones*, 09/12/1707 (ano de 1707 p.a 1708, caderno 1, fl. 23v). AUC, *Informações finais*, (1687-1713), *Formados em Cânones*, ano de 1707 para 1708, sem numeração.

como meio de comprovar a assiduidade não passou despercebida pelos coevos. Entretanto, mesmo fazendo uso de outros meios para assegurá-la, o controle foi quase sempre ineficiente.⁵⁸ Desta forma, apesar da verificação das matrículas destes estudantes, com a maior parte dos anos “provados”, ainda assim não é possível assegurar a sua presença na instituição. A imediata finalização dos cursos com a realização dos respectivos atos, a aprovação e a consequente obtenção dos graus pode ser um indício do comprometimento com os estudos na universidade. Além disto, boa parte dos juristas analisados conseguiram boas avaliações após seus exames finais. No entanto, a aplicação da penitência ou a reprovação, como estava previsto nos *Estatutos*, foi pouco comum; estas informações devem então ser matizadas.

Muitos destes indivíduos contaram, devido ao estado clerical, com algumas isenções. Como foi referido, os teólogos que ouviam as cadeiras nos colégios congregados à universidade não precisariam matricular-se anualmente na instituição. Enquanto que era permitido aos beneficiados e aos clérigos, a dispensa de cursar *Instituta*. Isto explica a ausência de inscrição nessa cadeira de alguns dos estudantes analisados. Estas desobrigas, decerto, já conferiam uma vivência universitária diferenciada.⁵⁹

As “mercês régias de tempo” é outro fator a ser examinado. Os *Estatutos* permitiam a contagem de um ano de Artes, frequentado em Coimbra ou Évora, no curso jurídico.⁶⁰ Entretanto, o uso desta ferramenta foi muito mais alargado. Estas concessões régias facultavam ao estudante a possibilidade de aproveitar anos de estudos anteriores no decurso da sua formação universitária. Os juristas se utilizavam dela para reduzir o tempo total do curso ou ainda o período entre os atos de Bacharel corrente e Formatura, como foi visto anteriormente. Ainda era possível a concessão de mercês de alguns meses, permitindo ao aluno completar os oito meses exigidos em um ano. Fonseca sinaliza que tal instrumento fora bastante comum e não constituía um privilégio feito a poucos, tornando-se “prática corrente materializada em exceções à letra dos Estatutos”.⁶¹

Outras mercês régias ainda poderiam ser concedidas. Os teólogos a solicitavam maiormente para a incorporação dos graus menores, como ficou explicitado no caso de D. Frei José Fialho. Era igualmente necessária a solicitação desta prerrogativa aos juristas interessados em mudar de área do Direito, como no caso de D. Luís Álvares de

58 A partir de 1660, passou-se a fazer igualmente as “matrículas incertas” normalmente em fevereiro/março e maio como meio de controle de assiduidade.

59 Sobre as Informações finais ver Fonseca, *A Universidade de Coimbra (1700-1771)*..., p. 381-389.

60 *Estatutos da Universidade de Coimbra*, Livro III, Título XLII, p. 210.

61 Fonseca, *A Universidade de Coimbra*, p. 83.

Figueiredo. A mercê era exigida, sobretudo se a mudança fosse de Leis para Cânones, devido aos poucos que se formavam em direito civil.

Do ponto de vista pedagógico, o sistema de ensino e aprendizado na Universidade de Coimbra pode ser definido em quatro aspectos. O primeiro deles é o caráter “cumulativo”. Os estudantes ingressavam na universidade e frequentavam as mesmas cadeiras por consecutivos anos. Afora o curso propedêutico de *Instituta* na área do direito, as outras cadeiras eram comuns a todos os alunos, independente dos anos. Ao fim dos ciclos, era necessário a contagem dos anos, cada um contendo oito meses para a realização dos graus, como já foi mencionado. Este interliga-se a outro, o fator “cíclico”. Os lentes da universidade reiniciavam o ciclo de leituras das obras de quatro em quatro anos, decorrendo que, em muitas ocasiões, um estudante recém-ingresso iniciava seu projeto de aprendizado pelo fim ou meio de uma obra. Os dois últimos aspectos referem-se ao processo de aprendizado em si. Primeiro, o cariz “textual” com o ensino baseado na leitura das obras básicas ou das apostilas pelos lentes das cadeiras maiores. E o último, de feição “analítica”, brecha no sistema que permitia, ao menos a parte do corpo docente, tecer comentários e análises sobre as matérias mais graves e polêmicas.⁶²

Considerações finais: da universidade ao episcopado

As possibilidades estavam, após saída da universidade, abertas aos teólogos, canonistas e legistas. Quando D. Fr. Francisco de S. Jerônimo solicitou sua habilitação a qualificador do Santo Ofício, em 1683, já era lente da cadeira de Filosofia e Prima de Teologia e Reitor do Convento de S. João Evangelista, em Évora. D. Fr. José Fialho passou a ler Teologia no Colégio de S. Bernardo em Coimbra. Segundo Manoel dos Santos, ainda concorreu a uma cadeira na Universidade Coimbra, não atingindo seu objetivo por “ser ainda opositor moderno”. Doze anos após a saída da universidade, em 1722, foi indicado a bispo da diocese de Olinda.⁶³

Muitos juristas logo se tornaram desembargadores das Relações Eclesiásticas. Em Coimbra, o foram D. João Franco de Oliveira e D. Matias de Figueiredo e Melo. Estudantes coevos na universidade e “companheiros na Relação episcopal desta mesma cidade”.⁶⁴ D. Sebastião Monteiro da Vide foi desembargador do tribunal eclesiástico

62 Fonseca, Fernando Taveira. “A dimensão pedagógica da Reforma de 1772. Alguns aspectos.” In: Ana Cristina Araújo (Coord.), Marquês de Pombal e a Universidade. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2000, p. 50-52.

63 ANTT, HSO, Francisco, mç 17, doc. 491. Manuel dos Santos. Elogio do illustrissimo bispo de Pernambuco o senhor D. Fr. Joseph Fialho...

64 D. Matias de Figueiredo e Melo foi testemunha no processo de habilitação de D. João Franco de Oliveira, feito em 1683. Na arguição informou conhecê-lo desde a universidade. Cf. ANTT, HSO, João, mç 18, doc. 453.

de Lisboa e participou ativamente do governo da diocese lisboeta, ocupando as posições como a de vigário-geral e juiz dos casamentos.⁶⁵ Antônio de Sá Cerqueira ainda foi juiz de fora da Vila de Trancoso, antes da sua profissão religiosa em 1701.⁶⁶ Estes são apenas alguns exemplos.

É importante salientar esse interregno entre a passagem pela universidade e a ascensão a uma mitra no ultramar. Ao serem nomeados prelados destas dioceses, estes indivíduos não levaram consigo apenas os conteúdos e lições aprendidos na universidade, mas toda a experiência adquirida nesses anos. A formação universitária, por certo, foi essencial no exercício do múnus episcopal, tal como os anos de vivência nas relações e nos governos diocesanos do reino.

É difícil mensurar o real impacto da formação universitária na ação episcopal. Vislumbra-se, em certos momentos, a aplicabilidade direta dos conteúdos apreendidos. D. Sebastião Monteiro da Vide certamente os utilizou quando convocou o primeiro sínodo diocesano da América portuguesa, em 1707, e redigiu as *Constituições Primeiras*.⁶⁷ D. José Botelho de Matos pode ter aliado seus conhecimentos da administração catedralícia, em Miranda, aos conteúdos aprendidos na Universidade para escrever os *Estatutos da Sé da Bahia* (1754) e os *da Sé de Mariana* (1759).⁶⁸ D. Fr. Luís de Santa Teresa foi levado a empregá-los no arrazoado que escreveu para se defender, após o seu afastamento da diocese de Olinda, em 1754.⁶⁹ O estudo mais detido sobre a aplicabilidade dos conhecimentos adquiridos na universidade ultrapassa os objetivos deste artigo; buscou-se, entretanto, com estes exemplos, apontar os caminhos de como este exame pode ser feito. De todo modo, entende-se que ao apresentar dados sobre os percursos desses indivíduos na Universidade, dá-se conta de uma parte importante de suas trajetórias, assentando as bases

65 Bruno Feitler e Evergton Sales Souza. “Estudo Introdutório”. In: Sebastião Monteiro da Vide, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, edição de Bruno Feitler e Evergton Sales Souza, São Paulo, Edusp, 2010.

66 ANTT, Chancelaria de D. Pedro II, Livro 53, f. 70.

67 Sobre as *Constituições*, vide nota anterior. Monteiro da Vide ainda redigiu os *Estatutos da Sé da Bahia*, em 1719. Cf. Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Setor de Manuscritos, *Estatutos da Sé da Cidade da Bahia*, ordenados pelo arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide, no ano de 1719, Microfilme 512 – 21.

68 ANTT, *Estatutos da Santa Sé da Cidade de Mariana*, Manuscritos vindos do Ministério do Reino, liv. 3. Ver também Rebeca C. de Souza Vivas. *Relações Igreja-Estado: A ação episcopal de D. José Botelho de Mattos*. (Bahia, 1741-1759). Salvador: EDUFBA, 2016. e Hugo Ribeiro da Silva. “O Cabido da Sé de Salvador da Bahia: quadro institucional e mecanismos de acesso (1755-1799)”. In: Evergton Sales Souza, Guida Marques e Hugo R. Silva (orgs.). *Salvador Bahia - retratos de uma cidade atlântica*. Salvador: EDUFBA, 2016.

69 Arquivo Histórico Ultramarino, Avulsos Pernambuco, Caixa 78, documento 6510. Sobre o conflito que levou ao afastamento do prelado ver José Pedro Paiva. “Reforma religiosa, conflito, mudança política e cisão: o governo da diocese de Olinda (Pernambuco) por D. Fr. Luís de Santa Teresa (1738-1754)”. *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, Coimbra, n. 8, p. 161-210, 2008.

para avançar numa compreensão mais aprofundada da maneira como seus estudos vieram a impactar o exercício do múnus episcopal.

Referências

- CAMPELY, João da Apresentação. *Epitome da vida e ações e morte do Ilmo. E Revmo. Bispo de Pernambuco, Arcebispo da Baía e Bispo da Guarda em Portugal, D. Frei José Fialho – dedicado a venerável Ordem de Cister em Portugal*. In: Bonifácio Mueller. “Dom Frei José Fialho, Bispo de Olinda e Arcebispo da Bahia”. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 12, fasc. 2, jun. 1952.
- COSTA, Mário Júlio de Almeida. O Direito (Cânones e Leis)”. ALARCÃO Rui de; CORREIA, António Ferrer (Dir.). *História da Universidade em Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra e Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. v. 1, t. 1, p. 271-283.
- COSTA, Mário Júlio de Almeida. O Direito (Cânones e Leis). ALARCÃO Rui de; CORREIA, António Ferrer (Dir.). *História da Universidade em Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra e Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. v. 1, t. 2, p. 823-834.
- ESTATUTOS da Universidade de Coimbra confirmados por el Rey nosso Senhor Dom João o 4º em o anno de 1653. Impressos mandados e ordem de Manoel de Saldanha do Conselho de Sua Magestade Reitor da mesma Universidade e Bispo eleito de Viseu. Em Coimbra com as licenças necessárias, Na Officina de Thomé de Carvalho, Impressor da Universidade, 1654.
- FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi. Universidad y episcopado en el siglo XVI. Las universidades donde estudiaron los obispos de las coronas de Castillas y de Aragón (1556-1598). *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, Alicante, n. 20, 2002.
- FONSECA, Fernando Taveira da. *A Universidade de Coimbra (1700-1771)*. Coimbra: Por ordem da Universidade de Coimbra, 1995.
- FONSECA, Fernando Taveira da. A Teologia na Universidade de Coimbra. In: ALARCÃO Rui de; CORREIA, António Ferrer (Dir.). *História da Universidade em Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra e Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. v. 1, t. 2, p. 781-816.
- FONSECA, Fernando Taveira da. A Universidade de Coimbra. In: ALARCÃO Rui de; CORREIA, António Ferrer (Dir.). *História da Universidade em Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra e Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. v. 1, tomo 2, p. 501-616.
- FONSECA, Fernando Taveira da. A dimensão pedagógica da Reforma de 1772: Alguns aspectos. In: ARAÚJO, Ana Cristina (Coord.). *Marquês de Pombal e a Universidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2000.
- MACHADO, Diogo Barbosa. *Biblioteca Lusitana histórica, crítica, e cronológica na qual se comprehende a noticia dos authores portuguezes, e das obras, que compuserão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo presente oferecida à Augusta Magestade*. Lisboa Occidental: Na Offcina de Antonio Isidoro da Fonseca, 1741.

PAIVA, José Pedro. *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

PAIVA, José Pedro. Os bispos do Brasil e a formação da sociedade colonial (1551-1706). *Texto de História*, [S.l.], v. 14, n. 1/2, p. 11-34, 2006.

PAIVA, José Pedro. Reforma religiosa, conflito, mudança política e cisão: o governo da diocese de Olinda (Pernambuco) por D. Fr. Luís de Santa Teresa (1738-1754). *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, Coimbra, n. 8, p. 161-210, 2008.

PAIVA, José Pedro. A recepção e aplicação do Concílio de Trento em Portugal: novos problemas, novas perspectivas". In: GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (Coord.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas, olhares novos*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR), 2014.

PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo. *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

RAMOS, Luís A. de Oliveira. A Universidade portuguesa e as universidades europeias (1537-1771). ALARCÃO Rui de; CORREIA, António Ferrer (Dir.). *História da Universidade em Portugal*. Coimbra: Universidade de Coimbra e Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 361-393.

(O) SACROSANTO, e ecumenico Concilio de Trento, em latim, e portuguez: dedica e consagra aos Excell., e Rev. Senhores Arcebispos, e Bispos da Igreja Lusitana. Lisboa: Na Officina Patriarc. De Francisco Liuz Ameno, 1781.

SALES SOUZA, Evergton. *Jansenisme et Réforme de l'Eglise dans l'Empire portugais*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004.

SANTOS, Manuel dos. Elogio do illustrissimo bispo de Pernambuco o senhor D. Fr. Joseph Fialho, monge de Cister na Congregação de Santa Maria de Alcobaça. In: HISTORIA Sebastica: contem a vida do Augusto Principe o Senhor D. Sebastião, Rey de Portugal, e os successos memoraveis do Reyno, e conquistas no seu tempo. Lisboa Occidental: na Officina de Antonio Pedrozo Galram, 1735.

SILVA, Hugo Ribeiro da. O Cabido da Sé de Salvador da Bahia: quadro institucional e mecanismos de acesso (1755-1799). In: SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Guida; SILVA, Hugo R. (Org.). *Salvador Bahia: retratos de uma cidade atlântica*. Salvador: EDUFBA, 2016.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: EDUSP, 2010.

VIVAS, Rebeca C. de Souza. *Relações Igreja-Estado: A ação episcopal de D. José Botelho de Mattos. (Bahia, 1741-1759)*. Salvador: EDUFBA, 2016.

“Bahia de Todos os Santos e de quase todos os pecados”: O luso-tropicalismo e a história comparativa no espaço luso-americano (1640-1750)¹

A história religiosa e a latência do luso-tropicalismo: necessidade de uma revisão

Na primeira metade de Quinhentos, a Igreja portuguesa atravessava uma decadência análoga, em muitos aspetos, à verificada noutras áreas da Europa. A cristandade estava corrompida na sua cabeça e decadente nos seus membros.² A situação do clero, tan-

1 O presente estudo foi elaborado no âmbito do Projeto FCT/CAPES “Uma cidade: vários territórios e muitas culturas. Salvador da Bahia e o mundo Atlântico, da América Portuguesa ao Brasil República”, coordenado por Pedro Cardim (CHAM / NOVA FCSH) e Evergton Salles de Souza (UFBA); e no âmbito da bolsa de pós-doutoramento da FCT: SFRH/BPD/84345/2012. Foi apresentado em versão de comunicação no workshop internacional “Política, religião e universo das letras no contexto colonial” que teve lugar na Universidade Federal da Bahia, no dia 1 de setembro de 2014. Partes dele foram apresentadas também no *Encontro Luso-Brasileiro Portugal e Brasil: Diálogos Historiográficos*, organizado pelo CHSC e pelo 3.º Ciclo em Altos Estudos em História, da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, no dia 4 de maio de 2015. Agradeço os comentários, críticas e sugestões feitos nessa ocasião pelos colegas presentes. Agradeço ainda a Evergton Salles de Souza e Roberta Stumpf pelas leituras críticas que fizeram desta versão escrita.

2 Ver José Sebastião da Silva Dias, *Correntes do sentimento religioso em Portugal (sécs. XVI a XVIII)*. Coimbra, Insti-

to masculino como feminino, não era na generalidade brilhante, na aurora do século XVI, devido à deficiente formação cultural e ausência de vocação religiosa de boa parte do corpo eclesiástico de algumas congregações. Era comum encontrar situações de inobservância da regra, bem como situações de indisciplina e um nível muito elementar de formação escolar, cultural e até religiosa.³ O quadro não é melhor no que diz respeito aos territórios italianos e espanhóis, no mesmo período cronológico.⁴

Como é sabido, foi no Concílio de Trento que se concebeu o maior corpo de medidas relativas aos costumes e instrução do clero, assim como à correta administração dos sacramentos e à eficácia do programa de catequização. Vários estudos se têm centrado na aplicação dessas medidas conciliares e respetivos resultados não só em vários espaços europeus, como também nalguns territórios coloniais. Porém, como demonstram vários estudos, a pandemia de pecados que se manteve latente ao longo dos séculos nas colônias dos impérios europeus, fez com que na historiografia se arreigassem determinadas ideias difíceis de extirpar, nomeadamente a de que o normativo tridentino foi-se desenvolvendo no reino português e se manteve afastado nos territórios coloniais por políticas imperiais de permissividade luxuriosa que visavam o incremento populacional. No que diz respeito ao império português, este pensamento fez florir argumentos ancorados nas teorias do *luso-tropicalismo* que pretendiam justificar os elevados níveis de luxúria presentes nas sociedades coloniais com a inexistência de estruturas de vigilância e disciplinamento.

A análise que proponho baseia-se numa perspetiva poliédrica que pretende abordar a questão à luz da história comparativa.⁵ Testar a validade de uma hipótese que defende o exclusivismo de determinada realidade pressupõe, creio, uma comparação com a realidade de outro território. Comparar os índices de luxúria clerical e as estruturas de vigilância nas duas margens do Atlântico será, portanto, o objetivo deste estudo.

tuto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra, 1960, p. 33-92.

- 3 Ver *ibid.*, p. 33-66; José Pedro Paiva, “Os Mentores”. In: AZEVEDO, Carlos Moreira de Azevedo (Org.). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, vol. II (2000), p. 201-237.
- 4 Ver Wietse de Boer, *The conquest of the Soul. Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan*. Leiden, Boston, Koln: Brill, 2001; Gaetano Greco, “Fra Disciplina e Sacerdozio: Il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento”. In: ROSA, Mario (Org.). *Clero e Società nell'Italia moderna*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1997, p. 45-113; Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI – la Inquisición en Valencia 1530-1609*. Barcelona: Ediciones Península, 1980, p. 281-282. Veja-se ainda François Lebrun, “As reformas: devoções comunitárias e piedade individual”. In: ARIÉS, P.; DUBY, G. (Org.). *História da vida privada*. Lisboa: Edições Afrontamento, V. 3, 1990, p. 78-80.
- 5 Para uma sistematização dos teóricos que sigo, neste contexto, remeto para Jaime Ricardo Gouveia, *A Quarta Porta do Inferno. A vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750)*. Lisboa: Chiado Editora, 2015, p. 49-81.

A partir de meados do século XVII, verificou-se um aumento gradual do número de delitos de luxúria clerical – denúncias e processos – no espaço luso-americano, cujos níveis se mantiveram francamente altos no século XVIII.⁶ Sobre tudo no que diz respeito ao delito de solicitação, um dos mais expressivos, o qual, na aceção inquisitorial e de acordo com as determinações pontifícias sobre ele emanadas, designava todas as situações em que um confessor, valendo-se da sua autoridade, do seu ministério e do momento recatado em que ocorria a administração do sacramento da penitência, aproveitava para satisfazer os seus desejos carnis, ou manifestava apenas essa intenção, utilizando para tal, toda uma série de meios, desde um simples gesto ou palavra até ao ato libidinoso.⁷

Essa evidência estatística, válida tanto para a metrópole como para a colónia permite considerar o Brasil como um “trópico” onde a luxúria grassava com índices só aí verificados? Presta-se a provar, ou refutar, a teoria de que os comportamentos imorais do clero tinham uma dimensão endémica no Brasil colonial, devido à inoperância e complacência premeditada das instituições de controlo e disciplinamento?

Gilberto Freyre foi um dos que mais contribuiu para cimentar essa ideia de um “catolicismo à brasileira”. Já depois de ter publicado um longo poema satírico, a que deu o título “Bahia de Todos os Santos e de quase todos os pecados”, através do qual procurou sobrepor as práticas profanas às práticas religiosas da sociedade brasileira, viria a reforçar tais argumentos num livro que deu à estampa com o título *Casa Grande e Senzala*, onde lançou mão da jovem *sciencia sexualis* de Havelock Ellis e da antropologia de Crawley.⁸ Aí defensava a particularidade de um catolicismo que viria da metrópole adocicado pelo contato com os mouros, “com muitas reminiscências fálicas e animistas das religiões pagãs”.⁹

Na colónia, as condições específicas da sociedade colonial teriam contribuído para amaciar a liturgia e os padrões morais herdados, transformando a religião em

6 Ver Ibid., p. 299-417.

7 Ver Jaime Ricardo Gouveia, *O sagrado e o profano em choque no confessionalário. O delito de solicitação no Tribunal da Inquisição. Portugal, 1551-1700*. Viseu: Palimage, 2011, p. 27-68; Jaime Ricardo Gouveia, “Sollecitazione in confessionale, Portogallo”. In: PROSPERI, Adriano (Org.). *Dizionario dell'Inquisizione*. Pisa: Scuola Normale Superiore di Pisa, 2010, vol. 3, p. 1455-1459; Juan Antonio Alejandre, *El veneno de Dios - La Inquisición de Sevilla ante el delito de sollicitación en confesión*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1995; Stephen Haliczzer, *Sexuality in the confessional. A sacrament profaned*. New York Oxford: Oxford University Press, 1996; Adelina Sarrión Mora, *Sexualidad y confesión – la sollicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI – XIX)*. Madrid: Alianza Universidad, 1994.

8 Ver: Gilberto Freyre, *Baía de Todos os Santos e de quase todos os pecados*. *Revista do Norte*, Recife, [s.n.], 1926; Gilberto Freyre, *Casa-grande e Senzala*: Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933.

9 Ideia retomada posteriormente em Gilberto Freyre, *Novo Mundo nos Trópicos*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1963, p. 81; 115-116.

“culto de família mais do que de catedral ou igreja” e fazendo do capelão a figura central desse “cristianismo doméstico”. A inserção do padre no cotidiano do engenho, no qual estaria mais integrado do que nos quadros hierárquicos da Igreja, asseverava Freyre, terminaria por colocá-lo de modo muito mais incisivo à mercê das tentações da vida profana. Sobre tudo aqueles clérigos procedentes das famílias opulentas das áreas de plantação que em regra eram, na sua expressão, “sacerdotes involuntários”. Gilberto Freyre é pródigo na citação de casos de padres amancebados, vinculando a permissividade sobre essas condutas aos próprios interesses da expansão colonial, realizada por um “pequeno reino de população escassa”. Tal situação, segundo o mesmo, geraria “uma grande tolerância para com toda a espécie de união de que resultasse o aumento de gente”, vincando a complacência da justiça régia frente ao desregramento lascivo do clero e observando que o interesse na procriação acabaria por se sobrepor aos preceitos dogmáticos, falando mesmo de uma “democracia étnica” numa “civilização luso-tropical”.¹⁰

Freyre seria tanto criticado como louvado por outros teóricos e estudiosos da sua obra.¹¹ As suas concessões entroncam, de certa forma, no determinismo mesológico cujas raízes se situam no movimento romântico brasileiro. A afirmação da singularidade do ambiente natural foi um dos traços fundamentais do movimento romântico do Brasil no seu ensejo de construção de um imaginário nacional. Representado pela pena romântica, o Brasil surgia como uma entidade abstrata, atemporal, definitiva. Era um espaço que se divorciava do universo da experiência em favor da representação mítica, onde a natureza prefigurava o destino da Nação pensado numa instância que se situava além das contingências humanas.¹²

O cientificismo que caracterizou o paradigma intelectual da geração de 1870 e respectivos herdeiros intelectuais exerceu influência decisiva no pensamento social brasileiro no que diz respeito à questão nacional. O determinismo mesológico, enquanto estabelecimento de relações de causalidade entre os fenômenos geográficos e as sociedades humanas, foi uma das primeiras correntes do pensamento científico que experimentou uma ampla repercussão entre essa elite intelectual. A influência da geografia moderna foi também evidente, sobretudo na defesa de que as condições naturais

10 Ver *ibid.*, p. 86; 148-149; 184; Freyre, *op. cit.*, p. 21-22; 195.

11 Não cabe aqui historizar essa panóplia de trabalhos. Remeto apenas para dois relativamente recentes que me parecem bastante consistentes na análise crítica à obra freireana e ao “*champ intellectuel*” ao qual ela pertenceu: M. L. G. Pallares-Burke, *Gilberto Freyre. Um vitoriano dos trópicos*. S. Paulo: UNESP, 2005; H. Bocayuva, *Erotismo à brasileira. O excesso sexual na obra de Gilberto Freyre*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.

12 Ver: Luciana Murari, “A maneabilidade da natureza: o determinismo mesológico no pensamento brasileiro”. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA, 7., 1999, São Paulo, *Anais...* São Paulo: Imprensa Oficial SP, EDUSP, Editora UNESP, 1999 p. 307-311.

deviam ser analisadas no conjunto das suas relações com o processo de desenvolvimento histórico dos grupos humanos. Argumentava-se que o meio natural era um elemento determinante na formação das sociedades, através da sua capacidade de agir sobre o homem, exercendo pressões que induziam a sua conduta, nomeadamente sexual.¹³

No Brasil, a influência do determinismo mesológico teve como principal fonte a obra de Henry Thomas Buckle, publicada em 1900. Segundo este, o ambiente externo influenciava o desenvolvimento humano, sendo possível determinar a conduta humana de acordo com a observação das condições naturais em que ela se manifesta. Nos territórios quentes o meio não só seria prejudicial à regularidade do trabalho humano, como exercia uma influência decisiva no incremento das virtudes da imaginação e do instinto, prejudicando o aprimoramento da racionalidade. A natureza exerceria uma ação tirânica sobre o homem. O exemplo referenciado por Buckle é exatamente o do Brasil.¹⁴ Estas ideias viriam a exercer influência em trabalhos posteriores, tais como os de Capristano Abreu, Graça Aranha, Elysio de Carvalho, e o já citado Gilberto Freyre.¹⁵

O sucesso que essas teorias ganharam entre a historiografia colonial, influenciou alguns trabalhos sobre outros impérios europeus. É o caso dos estudos de Ronald Hyam. Centrado no espaço colonial britânico, deu à estampa alguns trabalhos enquadrados nesta matriz de pensamento, expandindo alguns dos argumentos apresentados num anterior artigo onde advogava que a oferta sexual desmedida que despoletava uma sexualidade desregrada, de que eram agentes ativos também os clérigos, era implementada enquanto política de incremento da colonização. Esta evidência luxuriosa aceite pelo vulgo, era alicerce político-estratégico da colonização no seu aspeto povoador, aculturador e étnico.¹⁶ Na mesma linha de Hyam, Araceli Barbosa Sánchez publicou um livro intitulado *Sexo y Conquista* que reproduz o mesmo tipo de conceções.¹⁷

13 Ver: *ibid.*, p. 307-311.

14 Ver: Henry Thomas Buckle, *Historia da Civilização na Inglaterra (1867-1871)*. São Paulo: Typographia da casa eclectica, v. 1, 1900.

15 Ver: João Capristano de Abreu, “O Carácter Nacional e as Origens do Povo Brasileiro (1876)”. In: *Ensaios e Estudos*: 4.ª série, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília, INL, 1976; Graça Aranha, *Chanaan*. Rio de Janeiro: Garnier, 1925, 5. ed. (a primeira edição é de 1902); Elysio de Carvalho, *O Factor Geographico na Política Brasileira*. São Paulo: Monitor Mercantil, 1921.

16 Ver: Ronald Hyam, *Empire and sexual opportunity. Journal of Imperial and comononwealth history*, v. 14, n. 2 p. 34-89 (January, 1986); Ronald Hyam, *Empire and Sexuality: the British Experience*. Manchester: Manchester University Press, 1990.

17 Ver: Araceli Barbosa Sánchez, *Sexo y Conquista*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

Por seu turno, Charles Boxer, um dos mais célebres estudiosos dos impérios ultramarinos modernos, procurou sustentar um argumento idêntico aos já apresentados, num dos poucos livros onde verdadeiramente se dedicou com afinco à importância da questão religiosa nas sociedades coloniais portuguesas. Aí, aventa a ideia, que aliás não desenvolve, de que se presumira ser preferível no Brasil e em África um clero inferior e imoral do que inexistente. Escorou o argumento na imoralidade do clero paroquial desses territórios.¹⁸

Stuart Schwartz, nos seus estudos sobre a tolerância religiosa e salvação no mundo Atlântico ibérico, apesar de contrapor a uma sociedade persecutória uma sociedade de dissidência, não negou nem o projeto nem a existência de estruturas religiosas de controlo desde o início da colonização da América portuguesa e espanhola.¹⁹ Não vinculou essa sociedade dissidente, por conseguinte, a propósitos imperiais. Assumiu-a como realidade presente durante a totalidade da colonização, apresentando inclusive níveis de transgressão sexual, de leigos e clérigos, mais elevados do que na metrópole, mas não deixou de apresentar provas da existência de dispositivos de vigilância e disciplinamento, bem como da sua atuação. Argumentou, porém, que as Índias, com as suas populações mistas, grandes distâncias, a presença de crenças alegadamente supersticiosas dos africanos e indígenas e uma estrutura relativamente frouxa de controlo inquisitorial, ofereciam imensas oportunidades de liberdade de expressão, de um apetite sexual desenfreado de laicos e clérigos e de liberdade de pensamento. Impõe-se, creio, perguntar a este argumentário, o seguinte: como é que as colónias ibéricas ofereciam essas oportunidades luxuriosas se, como ele reconhece, os mecanismos de vigilância e disciplinamento atuaram sobre esses comportamentos? Se, como afirmou, as transgressões sexuais dos leigos e clérigos nos reinos espanhóis representavam uma percentagem menos elevada dos casos ouvidos do que na *Nova Espanha*²⁰, não significará isso que nos territórios coloniais poderia haver mais transgressão, mas também mais repressão e menos liberdade?

Idênticas reflexões apareceram num estudo de síntese sobre o Brasil colonial da autoria de José Manuel Azevedo e Silva. Aí, repisam-se as teorias freyrianas de uma

18 Ver: C. R. Boxer, *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981, p. 23 (ed. original é de 1978); Charles Boxer, *The Golden Age of Brazil. Growing Pains of a Colonial Society 1695-1750*. Manchester: Carcanet Press Limited, 1995, p. 126-138 (edição original é de 1962). Das cerca de trezentas publicações de Boxer, apenas 7% foram relativas ao estudo da Igreja. Veja-se: D. Alden, "Charles R. Boxer and the Church Militant". In: SCHWARTZ, S.; MYRUP E. L. (Orgs.). *O Brasil no Império Marítimo Português*. São Paulo: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2009, p. 377-391.

19 Ver Stuart B. Schwartz, *Cada um na sua lei. Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Editora do Sagrado Coração; Companhia das Letras, 2009 (ed. Original é de 2008), p. 193-199.

20 Ver: Schwartz, *Cada um na sua lei...*, p. 198.

colonização portuguesa potenciadora de uma sociedade aberta, contrária à dos demais colonizadores europeus, e potenciadora de uma verdadeira, efetiva e “despreconceituosa” fusão de raças nos trópicos.²¹ A questão do povoamento associada à política de degredo foi também cotejada do criador do “lusu-tropicalismo”, quando este afirmou que: “é possível que se degredassem de propósito para o Brasil, visando o interesse genético ou de povoamento, indivíduos que sabemos terem sido para cá expatriados por irregularidades ou excessos na sua vida sexual”.²²

Outros estudos, não herdeiros das concepções do luso-tropicalismo, mas afinados com algumas das suas posições, merecem aqui menção. Ronaldo Vainfas, a título de exemplo, ao pretender explicar o insucesso da reforma tridentina na colônia brasileira entre os séculos XVI e XVIII, não obstante defender que Igreja e Estado se empenharam na difusão do projeto moralizador preconizado por Trento, afirmou que: “No trópico lusitano, colonizado à base da miscigenação racial e cultural, ocupado à base de muitos degredos e à custa de ‘muitos perdões’, como diria certo bispo quinhentista, a cruzada tridentina iria mesmo fracassar”.²³

Já Márcia Pinna Raspanti, para citar outro exemplo, produziu uma dissertação de mestrado baseada na qual redigiu um artigo no blogue *História Hoje* onde refletiu sobre uma frase da autoria do jesuíta Andreoni mais conhecido como André João Antonil, inserida na sua *Cultura e Opulência do Brasil*, em 1711: “O Brasil é o inferno dos negros, purgatório dos brancos e o paraíso dos mulatos e mulatas”. A interpretação da autora, no que concerne aos brancos, é a de que os portugueses eram enviados para a América para pagar por algum crime, pelo que encaravam a colônia como um lugar provisório onde alguns pecados poderiam ser esquecidos e se poderia fazer fortuna fácil.²⁴

Se a ideia do luso-tropicalismo como política colonizadora poderia ser arguida com base no cariz universal da ação da Igreja Católica que evidentemente não teria vários modelos de acordo com as características do território onde estava ou pretendia estar implantada, a verdade é que um outro tipo de argumentário tendeu a dar-lhe credibilidade. Desde logo através da afirmação de que a vinculação ao padroado imprimiu às políticas religiosas presentes no Brasil particularidades que as diferenciavam das presentes na metrópole. Ou, ainda, através da asserção de que o controlo do Estado e a estrutura precária da Igreja fizeram com que ela não se tenha constituído enquanto

21 Ver: José Manuel de Azevedo e Silva, *O Brasil Colonial*. Coimbra: Faculdade de Letras, 2005, p. 101-102.

22 Ver: *Ibid.*, p. 93; 99-113.

23 Ver: Ronaldo Vainfas, *Confissões da Bahia, Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 346.

24 Ver: Marcia Pinna Raspanti, *João Antonio Andreoni: as duas faces da mesma moeda*. São Paulo: FFLCH, Universidade de São Paulo, dissertação de mestrado, 1997; Marcia Pina Raspanti, <http://historiahoje.com/?p=3204>. Acesso em: 27 ago. 2014.

instituição durante o período colonial. Oliveira Torres foi um dos criadores de tal teoria, quando afirmou que a posição subserviente da Igreja transformou o clero numa corporação de servidores do rei para os negócios eclesiásticos, caracterizando-o como “uma burocracia que não vivia a religião”.²⁵ Thomas Bruneau seguiu-lhe na pegada, ao argumentar: “devido à escassez de unidades episcopais e ao controle do Estado, havia muito pouco do que se poderia chamar uma instituição de Igreja Colonial. De fato, durante todo o período colonial (1500-1822) talvez seja enganador falar de uma Igreja”.²⁶

Neste seguimento, uma das poucas obras, talvez a que mais eco teve, que até à data se debruçou sobre a História da Igreja no Brasil Colonial, publicada em 1977 sob direção de Hoornaert, Azzi, Grijp e Brod, traçou um panorama de um clero escasso e moralmente inapto, devido à rigidez de um sistema que deixava os bispos presos e inoperantes. As políticas de vigilância e disciplinamento do clero do Brasil Colonial, escreve-se nessa obra, eram díspares das verificadas na metrópole e assentavam numa aliança entre a Igreja e o Estado de tal forma que os respetivos dispositivos de vigilância e disciplinamento do clero aí existentes eram apenas a Mesa da Consciência e Ordens, o Conselho Ultramarino e o poder de padroado.²⁷ Outras publicações que estes e outros autores haveriam de produzir, situar-se-iam no registo do mesmo tipo de ideias erróneas e não firmadas em evidência documental.²⁸

São hipóteses explicativas nunca testadas, não comprovadas documentalmente e inscritas num horizonte analítico sobre o qual a historiografia consagrada ao Atlântico português se debruçou de forma escassa.²⁹ Acresce que os seus autores não se dedicaram exclusivamente ao estudo da vigilância e disciplinamento dos comportamentos laicos e clericais nesses espaços, sobretudo de forma comparativa. Porém, como

25 Ver: J. Oliveira Torres, *História das Ideias Religiosas*. São Paulo: Grijalbo, 1968, p. 39.

26 Ver: T. C. Bruneau, *Catolicismo Brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974, p. 36, 38.

27 Ver: Eduardo Hoornaert. et. al. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1977. Tais infelicidades hermenêuticas devem ser entendidas no contexto da criação da Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), no ano de 1973, com o intuito de “refazer a história da Igreja na América Latina a partir dos pobres e dos oprimidos”. Trata-se de uma visão da Igreja inaugurada na América Latina a partir do Concílio Vaticano II, a qual encontrou respaldo teórico na “teologia da libertação”, tendo como rosto alguns teólogos brasileiros como Fr. Betto e Fr. Leonardo Boff.

28 Ver: R. Azzi, *O clero no Brasil: uma trajetória de crises e reformas*. Brasília: Rumos, 1992, p. 23-24; R. Azzi, *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1978, p. 2; Eduardo Hoornaert, *A Igreja no Brasil - colônia (1550-1800)*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994, p. 12-22, 3.ª edição (a 1.ª edição é de 1982); A. Wernet, *A Igreja Paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987, p. 25.

29 Um útil balanço historiográfico sobre o Brasil colonial poder-se-á encontrar em Leslie Bethell (Org.), *The Cambridge History of Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, v. 11., 1995, p. 163-218. Veja-se ainda Maria Beatriz Nizza da Silva, *Guia de História do Brasil Colonial*. Porto: Universidade Portucalense Infante D. Henrique, 1992.

reconhece Dalila Zanon, que refletiu sobre algumas das posições historiográficas referidas, nomeadamente as relativas ao alheamento brasileiro ao normativo tridentino, tais axiomas continuaram a exercer influência na historiografia brasileira até aos dias de hoje.³⁰ Contudo, apesar desse aparente unanimismo entre os aludidos autores, as opiniões relativamente à forma e agentes de implementação do normativo tridentino nem sempre foram concordantes, como têm reconhecido alguns trabalhos inovadores recentes que as têm revisto, nomeadamente os de Bruno Feitler e Evergton Souza.³¹

A luxúria clerical: uma realidade exclusiva da colónia?

A história comparativa

É indesmentível que foram inúmeros os problemas que os antístites brasileiros tiveram que enfrentar no Brasil durante todo o período colonial logo após a criação da primeira diocese na Bahia em 1551.³² É inegável também que se registaram níveis relativamente altos de ocorrências luxuriosas praticamente até ao século XIX. Tome-se como exemplo o território da Bahia, aquele que se esmiuçará aqui com mais detalhe, de acordo com um estudo de Luís Mott publicado pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) em 1982, o qual incidiu sobre uma devassa ocorrida a várias freguesias do arcebispado em 1812. Das 596 acusações presentes no livro, a significativa maioria, 51,3%, correspondente a 306 acusações, dizia respeito àquilo que Mott designa de

30 Dalila Zanon nomeia também alguns dos autores que, não negando que o normativo tridentino foi mais fortemente implantado na colónia brasileira a partir do século XIX, defenderam, nos seus estudos, a sua presença nesse território nos séculos antecedentes, nomeadamente Caio Boshi, Ronaldo Vainfas e Lana Lima. Veja-se, Dalila Zanon, *A acção dos bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745-1796)*. São Paulo: dissertação de mestrado apresentada à UNICAMP, 1999, p. 43-46; e ainda C. Boschi, *As visitas diocesanas e a inquisição na colónia*. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 7, n. 14 p. 159-160, 1987; Lana Lima, *A Confissão pelo Avesso: o crime de solicitação no Brasil Colonial*. S. Paulo: dissertação de doutoramento apresentada à Universidade de S. Paulo, 3 vols, 1990, p. 358. Alguns, como Lana Lima, têm retomado e reforçado essas teses. Veja-se Lana Lima, “As Constituições da Bahia e a Reforma Tridentina do Clero no Brasil”. In: FEITLER, B.; SOUZA, E. S. (Orgs.). *A Igreja no Brasil. Normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Baía*. S. Paulo: UNIFESP, 2011, p. 147-177.

31 Ver Bruno Feitler, “Quando chegou Trento ao Brasil?” In: GOUVEIA, António C.; BARBOSA, David S.; PAIVA, José Pedro (Orgs.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas. Olhares novos*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2014, p. 157-173; Evergton S. Souza, “A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa (séculos XVI e XVII)”. In: GOUVEIA, António C.; BARBOSA, David S.; PAIVA, José Pedro (Orgs.). *O Concílio*, op. cit., p. 175-195.

32 Veja-se, por exemplo, a carta de Simão da Gama de Andrade, datada de 12 de junho de 1555, pedindo ao rei que apaziguasse o bispo com o governador e estes e os moradores da Bahia, notando que era cidade “muito chea de mantimentos mas muito falha de justiça”. Arquivo Nacional da Torre do Tombo [ANTT], *Corpo Cronológico*, Parte I, mç. 95, n.º 91.

“imoralidade sexual”, portanto, ocorrências de luxúria não heresiarca. Além destas práticas muitas outras evidenciavam irreligiosidade, nomeadamente o abandono de locais de culto que serviam de currais a animais; a não frequência à missa e aos sacramentos; jurar falso; usura e outras negociatas imorais; trabalhar nos dias proibidos; proposições heréticas e exercícios mágico-supersticiosos como orações, benzeduras, feitiçarias, uso de poções e quimbando. Cento e onze baianos, entre os quais alguns padres, foram acusados de manutenção incumprimento dos preceitos eclesiais.³³ O trabalho denota alguns problemas que devem ser inseridos no contexto e no tempo em que ele foi produzido, os quais não importa aqui arguir. Mas, 32 anos depois, continua a ser o estudo mais completo que neste domínio sobre a Bahia foi escrito.³⁴ De acordo com este autor, os comportamentos luxuriosos tinham uma profusão grande em toda a sociedade baiana, grassando tanto nas elites locais como nos estratos mais baixos e não havendo percentagens que permitam vincular essas condutas ao estado civil ou etnia dos protagonistas.³⁵

Os comportamentos imorais não eram apanágio apenas dos leigos. Neles figuravam também clérigos, como Afonso Belas, expulso de capelão da Santa Casa da Misericórdia da Bahia em 15 de março de 1676, por ser ébrio e desbocado.³⁶ Mas, a Santa Casa, teve ainda que se confrontar com outro tipo de imoralidade. Nos inícios da década de 20 do século XVIII, o recolhimento dessa irmandade estava de tal forma minado pela luxúria clerical que a Mesa despediu todos os sacerdotes que aí laboravam. Expulsou o padre Filipe Rodrigues por dar escândalo com o seu mau comportamento e ser “perturbador da honra e honestidade das donzelas do recolhimento”; Miguel Francisco Soares, capelão do coro, por se envolver com as moças do recolhimento “[...] mandando-lhes escritos e outras sercunstancias escandalosas”; e o padre Inácio Moreira pelos mesmos motivos dos anteriores.³⁷ No ano seguinte, D. João V expedia uma

33 Ver Luis R. B. Mott, *Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos (1813)*. S. Salvador da Bahia: Centro de Estudos Baianos, Publicação da Universidade Federal da Bahia, 1982, p. 4-10; 48-49.

34 Comprovei *in loco* esta realidade de escassez documental, mediante prospeções aos Arquivos locais, nomeadamente o da Cúria. Existem, porém, fundos documentais secretos no quadro da orgânica de determinados arquivos religiosos de Salvador da Bahia cuja leitura é interdita. Veja-se A. Silva; J. Borges, *Arquivos secretos eclesiásticos em Salvador de Bahia. Londrina*, v. 14, n. 2, p. 38-61, 2009.

35 Em 17 de Fevereiro de 1726, a Misericórdia da Bahia chegou a criar uma roda de enjeitados no hospital da Santa Casa por ser alto o índice de bebês abandonados, certamente por questões de ilegitimidade, mas também porque eram deixados barbaramente nas ruas onde a sua vida perigava: “[...] coando amanhecia o dia se achavam mortos alguns e outros devorados por cachorros e outros animaes [...]”. Arquivo da Santa Casa da Misericórdia da Bahia [ASCMB], *Livro de Acórdãos da Mesa e Junta (1645-1834)*, A-13, fl. 145.

36 Ver ASCMB, *Livro dos Segredos*, 195, fl. 1.

37 Ver: ASCMB, *Livro dos Segredos*, 195, fl. 64-65v.

carta para o vice-rei Vasco de Menezes, onde alertava para o facto do clero baiano em vez de “atalhar com o seu exemplo a desenvoltura dos seculares, contribuía com os seus excessos para o aumento dos ‘escandalosos vícios’”.³⁸

Voltando ao estudo de Mott, não obstante as Constituições do arcebispado previram duras penas para os sacerdotes luxuriosos, dos 14 que exerciam o seu ministério na comarca de S. Jorge dos Ilhéus, 6 foram acusados de condutas pecaminosas, não apenas de amizade ilícita esporádica, como de vida marital, havendo filhos de algumas dessas relações.³⁹ Vigários, minoristas e sacristães, todos evidenciavam incontinência, registando-se inclusive uma situação de solicitação em confissão, matéria do foro jurisdicional da Inquisição.⁴⁰

Desde há muito que a luxúria clerical tida como heresiarca (*solicitatio ad turpia* e pecado nefando de sodomia) estava presente na Bahia. Recuarei, de seguida, no tempo, e citarei alguns desses casos. Logo em 20 de agosto de 1591, durante a primeira visita do Santo Ofício à colónia brasileira, o cónego Jácome de Queirós, de 46 anos de idade, aproveitou o tempo da graça para se apresentar ao visitador. Declarava-se arrependido por ter tido práticas de fornicação e sodomia com uma moça mameluca, de seis ou sete anos de idade, escrava de uma prostituta, e com outra moça da mesma idade, igualmente escrava, chamada Esperança.⁴¹

Em 11 de março de 1687, chegava à Inquisição de Lisboa uma carta de Salvador da Bahia redigida pelo comissário frei Domingos das Chagas, em que constava que o padre Luís de Sousa, jesuíta, denunciara frei Manuel, franciscano, por ter solicitado Úrsula da Fonseca, de 27 anos, mandando-lhe e pedindo-lhe licença para ir a sua casa.⁴²

38 Ver: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro [BNRJ], *Carta de D. João V*, II, 3, 4, 5, 60. Veja-se ainda, o ofício do governador da capitania de Pernambuco, Luís Diogo Lobo da Silva, em 4 de fevereiro de 1761, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, sobre a prisão do padre António José da Gama enviado da Bahia pelo chanceler por perturbar o sossego público. Arquivo Histórico Ultramarino [AHU] - ACL_CU_015, Cx. 94, doc.7480.

39 As denúncias registadas na série inquisitorial “Cadernos dos Solicitantes” também relatam casos de concubinato clerical com existência de filhos. É, a título de exemplo, o caso da denúncia remetida pelo comissário da Bahia em 26 de maio de 1705, que por sua vez lhe tinha sido enviada pelo padre Francisco Ribeiro, contra o padre António Cordeiro, sacerdote do hábito de S. Pedro, capelão da capela de N. Senhora das Brosas. Há cinco anos tinha solicitado Inês Gomes, casada, de 20 anos de idade, moradora na freguesia de Nossa Senhora da Purificação da cidade da Bahia. Constava ainda que andava amancebado com uma mulher casada, com o marido ausente, de cujo concubinato tinha um filho e uma filha. ANTT, *Tribunal do Santo Ofício* [TSO], Inquisição de Lisboa [IL], Cadernos dos Solicitantes [CS], n.º 761, fl. 487-526.

40 Ver: Mott, *Os pecados da família...*, p. 16-23.

41 Ver: Ronaldo Vainfas, *Trópico dos Pecados. Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 102-103.

42 Ver: ANTT, TSO, IL, CS, n.º 749, fl. 402-421.

Em 10 de julho de 1691, foi efetuada outra denúncia, esta da autoria de frei Pedro Coelho, contra frei Francisco de S. Paio, carmelita, assistente nas fazendas do Sertão da Bahia, por ter solicitado indivíduos de ambos os sexos, Helena Gonçalves e Teodósio.⁴³ Em 20 de julho de 1710 foi acusado outro carmelita pelo comissário da Bahia. Frei Baltasar de Figueiredo, morador no convento da mesma cidade, teria solicitado Prudência Rodrigues dos Inocentes, filha de Jacinto Aguirre, casada com um mercador, moradora na freguesia de Além do Carmo. Usou de palavras luxuriosas e meteu-lhe as mãos nos peitos. Constava ainda do depoimento dos inquiridos que o carmelita residia numa sua fazenda distante do seu convento onde: “[...] he publico que tem hua mulher com quem he notado que vive em concubinato há muitos annos e dizem que tem filhos della [...]. E na dita fazenda aonde assiste tem duas mulheres irmans com hua das quais he notado de que anda concubinado [...]”.⁴⁴

Por vezes, as denúncias apareciam apenas quando os solicitantes já exerciam o seu ministério noutra paróquia ou até noutra capitania. São situações em que se percebe que as solicitadas aguentavam os escrúpulos das suas consciências e contavam o sucedido a outro confessor apenas quando se sentiam seguras pela distância a que estavam do solicitante. Fáz-lo-iam desta forma por medo de represálias e até pela natureza recôndita do crime que colocava dificuldades de prova a quem o acusava. Insere-se neste contexto a acusação efetuada em 16 de agosto de 1742 contra o padre João Álvares, por alegadamente ter solicitado Josefa Francisca, casada, moradora em S. Salvador da Bahia. A penitente apenas delatou o sucedido quando o sacerdote já era coadjutor na Igreja da Candelária, na distante cidade do Rio de Janeiro. Descarregou a sua consciência a outro confessor, o qual remeteu o caso ao comissário inquisitorial, e este, por sua vez, o fez saber ao Santo Ofício de Lisboa.⁴⁵

Situação idêntica revela a denúncia dada pelo padre António Dantas Pereira ao comissário do Santo Ofício da Bahia, contra o missionário franciscano, frei Jorge das Entradas. Estando em missão na Bahia, na companhia de outro franciscano, ambos provenientes da Índia, celebrou missa a convite de D. Frei Manuel da Ressurreição e depois administrou o sacramento da penitência a algumas mulheres, entre as quais Bárbara da Silva, solteira, pedindo-lhe que lhe mostrasse os peitos. Era filha do capitão de infantaria, José de Moraes, e moradora na freguesia de S. Pedro e tinha então 13 ou 14 anos. Na ocasião desta acusação, em 29 de dezembro de 1705, Bárbara já tinha 40 anos.⁴⁶

43 Ver ANTT, TSO, IL, CS, n.º752, fl. 433.

44 Ver ANTT, TSO, IL, CS, n.º761, fl. 363-391.

45 Ver ANTT, TSO, IL, CS, n.º766, fl. 249.

46 Ver ANTT, TSO, IL, CS, n.º761, fl. 393-407.

Outros casos merecem ser mencionados. Desde logo, três denúncias, dadas entre 1702 e 1706, contra frei João da Trindade, religioso carmelita na cidade da Bahia, e alente de Teologia. Uma delas foi expedida por Inácio Sousa Brandão, vigário da Igreja de N. Senhora da Conceição da Praia, e as demais foram efetuadas pelas próprias solicitadas.⁴⁷ Contra o mesmo, apareceu uma quarta denúncia por alegadas solicitações na metrópole, em Torres Novas, a Brízida Pereira, viúva de 27 anos de idade, de que resultou trato carnal durante cerca de um ano.⁴⁸ A propósito deste caso, Gaspar Vieira da Costa, uma das testemunhas inquiridas, homem nobre, natural da freguesia de Santa Maria da Vila de Torres Novas, disse o seguinte:

“[...] certo dia o padre mandou o homem da solicitada levar uma carta para fora do lugar onde morava com industria e maldade, e assim que dispedio ao dito Fernando Domingues com a dita carta se foi a dita serrada [onde ela tinha uma casa] aonde estava a mulher do dito Fernando Domingues Brizida Pereira e com ella se meteo na dita caza e se fechou [...]”.⁴⁹

O caso de frei João da Trindade não fora isolado. Vários solicitantes acusados no reino continuavam as suas práticas pecaminosas quando se deslocavam para os espaços ultramarinos portugueses, acabando por ser denunciados num e noutro territórios. Não obstante, o ambiente recôndito em que ocorria o delito, não havendo, em regra, testemunhas oculares, as solicitadas acabavam por descarregar a sua consciência com outros confessores que as obrigavam a remeter o caso à Inquisição. D. Luísa de Almeida Daria, mulher casada, filha do licenciado João de Almeida Teles e Minaia, é um exemplo disso. Em 23 de outubro de 1702 foi obrigada pelo seu confessor a denunciar o religioso de S. Domingos, frei Francisco Soeiro, assistente na Bahia, após lhe ter contado em confissão que quando ela era ainda solteira o dominicano a solicitara na Igreja de N. Senhora da Ajuda com palavras amorosas e tocamentos desonestos enquanto fingiam confissão.⁵⁰

Quando não surtia efeito, a negação da absolvição à penitente enquanto esta não expusesse o caso à Inquisição ou respetivos agentes, em razão de temer represálias do solicitante ou por perigar a sua honra, os próprios confessores, zelosos do seu ofício, com permissão da penitente ou sem ela, remetiam o caso ao Santo Ofício. Faziam-no diretamente, ou através dos agentes que esse Tribunal dispunha no terreno. Assim agiu, entre outros, o padre Francisco Ferreira Pimenta. Em nome de Maria Carvalho,

47 Ver: ANTT, TSO, IL, CS, n.º759, fl. fl.115-118v, 185-190, 213.

48 Ver: ANTT, TSO, IL, CS, n.º758, fl. 320-333v.

49 Ver: ANTT, TSO, IL, CS, n.º758, fl. 333v-334.

50 Ver: ANTT, TSO, IL, CS, n.º759, fl. 203-204v.

preta, casada com um pardo forro, escrava de Maria Carvalho, moradora na freguesia de S. Tiago de Perogassu, cidade de Bahia, denunciou, em 18 de julho de 1702, o franciscano frei Luís Batista, por tê-la solicitado no confessional.⁵¹

Recuando um pouco no tempo, até aos finais da década de 90 do século XVII, aparecem três denúncias contra solicitantes que importa também referir. Foram ambas efetuadas por D. João Franco de Oliveira, arcebispo da Bahia, cujo episcopado se estendeu entre 1692-1701. Em 12 de março de 1697 redigiu missiva em nome de Sebastiana da Gama, de alcunha a judia, moradora na freguesia da Sé. Esta mulher tinha já sido notada de desonesta e pecadora, tendo-se posteriormente retratado. Na ocasião da denúncia, professava como freira da Ordem Terceira de S. Francisco. De acordo com a acusação, frei Jorge das Entradas, missionário do Varatojo, tê-la-ia solicitado.⁵² No ano seguinte, a 16 de novembro de 1698, o arcebispo, com licença de Antónia Pereira, moça casada, de 26 anos de idade, denunciara o jesuíta Miguel Cardoso, natural de Luanda, Angola. Tratava-se de uma denúncia extemporânea já que, nesta altura, o acusado já era morador no Rio de Janeiro.⁵³ Pouco tempo depois, em 9 de dezembro do mesmo ano, o prelado baiano voltou a remeter denúncia, agora em nome de Teodósia Barbosa, casada, de 46 anos, alegando que fora solicitada por Mateus de Moura, religioso da Companhia de Jesus e então reitor do colégio da mesma religião no Rio de Janeiro. Pelo que consta do escrito, estando a mulher doente, num tempo em que ele professava em Salvador, chamou-o a casa a fim de lhe administrar o sacramento da penitência, ocasião que ele aproveitou para solicitar.⁵⁴

Tanto na metrópole como na colónia brasileira se verificou os agentes da justiça diocesana cooperarem com a Inquisição. Além dos casos apurados em visita, davam a conhecer à Inquisição delitos detetados por outras vias.⁵⁵ Na cúspide do Juízo Eclesiástico, os próprios bispos foram um dos rostos ativos dessa cumplicidade, a qual vinha de longe. Alguns dos primeiros processos que a Inquisição instaurou contra solicitantes, numa época em que não possuía ainda jurisdição privativa sobre a matéria, contaram com a colaboração episcopal.⁵⁶

Sendo eles os principais responsáveis pela instrução, enquadramento sacramental e vigilância dos comportamentos morais e da prática religiosa dos fiéis, coadjuvados por párocos, confessores, missionários, pregadores e visitadores, era indispensável a

51 Ver: ANTT, TSO, IL, CS, n.º759, fl. 207.

52 Ver: ANTT, TSO, IL, CS, n.º756, fl. 364-383v.

53 Ver: ANTT, TSO, IL, CS, n.º755, fl. 48-64v.

54 Ver: ANTT, TSO, IL, CS, n.º755, fl. 200-215.

55 Ver: ANTT, TSO, IL, CS, n. 746, fl. 324-392v.

56 Ver: Gouveia, *O sagrado e o profano...*, p. 97-124.

sua colaboração. Nos territórios ultramarinos, onde a presença do Santo Ofício era mais débil, os antístites podiam ser um recurso fundamental porquanto dispunham de mecanismos judiciais detetores de heresias.⁵⁷

Note-se, ainda, que a cumplicidade de alguns prelados com a Inquisição era induzida pelo facto de algumas dessas criaturas possuírem relações próximas e de dependência com os inquisidores-gerais e outros agentes do Tribunal, ou terem já prestado serviço nesse órgão judicial, enquanto inquisidores e deputados do Conselho Geral.⁵⁸

A tendência de nomear para o Brasil pessoas oriundas dos quadros do Tribunal do Santo Ofício iniciou-se durante o reinado de D. Filipe III. O primeiro foi o lamecense D. Marcos Teixeira, o qual, quando em 1621 foi eleito para a diocese da Bahia já tinha sido protonotário apostólico, deputado do Conselho Geral (1592), inquisidor de Évora (1617); e tinha já sido visitador do Santo Ofício no Brasil, cargo que desempenhou praticamente até à sua nomeação para a diocese brasileira.⁵⁹ O cruzamento de carreiras entre as mitras e a Inquisição, uma espécie de “ubiquidade de funções”, para utilizar uma expressão de Francisco Bethencourt, fazia com que os titulares tivessem um conhecimento profundo de ambas as instâncias, pelo que ajuda a explicar a solicitude desses indivíduos em ordenar o envio do traslado da visita para o Santo Ofício.⁶⁰ E, no que respeita às três denúncias trazidas à colação, efectuadas por D. João Franco de Oliveira, importa referir que ele não foi o único prelado baiano que, concluindo que havia provas suficientes relativas a certos delitos que extravasavam a sua jurisdição, reenca-minhou para o foro competente os respetivos autos. O mesmo fizera, décadas antes, o

57 Ver: Jaime Ricardo Gouveia, “Dois galhos, um só tronco, na salvaguarda da “pureza da fé”: a vigilância e disciplinamento da luxúria heresiarca do clero”. In: MATTOS, Y.; MUNIZ, P. G. (Orgs.). *Inquisição e Justiça Eclesiástica*. São Paulo: Paco Editorial, 2013, p. 307-343.

58 Ver: José Pedro Paiva, *Os Bispos de Portugal e do Império*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 428-429; 485-486; 577-596.

59 Ver: *ibid.*, p. 414, 428; Maria do Carmo Jasmins Dias Farinha, *Os arquivos da Inquisição*. Lisboa: Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Serviço de Publicações e Divulgação, 1990, p. 307, 330; Caio Boschi, “Estruturas Eclesiásticas e Inquisição”. In: BETHENCOURT, F.; CHAUDHURI K. (Orgs.). *História da Expansão Portuguesa*. Lisboa: Temas e Debates, v. 2, 1998, p. 443-455. Veja-se ainda ANTT, TSO, IL, liv.º784, Denúncias da Bahia.

60 No que diz respeito aos bispos cooperantes em matéria de delitos luxuriosos, foi possível chegar a essa conclusão cruzando o nome dos visitadores que remeteram denúncias ao Tribunal, com uma listagem de todos os bispos oriundos da Inquisição, constante num dos apêndices do seguinte estudo: Paiva, *Os bispos...*, p. 428-429; 485-486; 577-596. Cruzei também o referido elenco de nomes, com a listagem de deputados do Conselho Geral e inquisidores, que consta na obra seguinte: FARINHA, op. cit., p. 305-314. Esta colaboração dos antístites que mantinham estreitas relações com a Inquisição não era, neste período, nada de novo. Era antes uma praxe já verificada no século XVI. José Pedro Paiva, *Baluartes da fé e da disciplina. O enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, p. 41; 304-306; 323; Francisco Bethencourt, *Campo Religioso e Inquisição em Portugal no século XVI. Estudos Contemporâneos*, 6, p. 53-55, 1984.

seu homólogo D. Pedro da Silva, que já tinha sido Inquisidor de Lisboa antes de ocupar a mitra baiana. Tendo apurado uma ocorrência de sodomia no decurso de uma visita pastoral que efectuou à sua diocese no ano de 1640, interrogou o acusado, tomando para escrivão o arcediogo e usando a praxe e a linguagem do Santo Ofício que tão bem conhecia, nomeadamente no que toca à utilização do segredo. Por fim, remeteu o resultado dos interrogatórios para o tribunal. O traslado dos autos foi exarado em 7 de julho de 1645.⁶¹ Na mesma época, o mesmo bispo, depois de ter procedido a averiguações sobre um sodomita, interrogando várias testemunhas pelos referimentos e utilizando testemunhas ratificantes, isto é, agindo à maneira do Santo Ofício, encaminhou para este Tribunal os autos que sobre o caso lavrara.⁶²

Outros, porém, que não possuíam currículo inquisitorial também foram protagonistas da aludida colaboração. Foi o caso do arcebispo Sebastião Monteiro da Vide.⁶³ Depois de apurada em visitação uma denúncia contra o padre Luís de Sousa Marques, vigário da matriz de S. Gonçalo da vila de Francisco de Sergipe do Conde, pela prática de vários delitos, o caso correu no Auditório Eclesiástico do arcebispado da Bahia e o denunciado foi processado: “[...] capitulando do crime de solicitação entre outros que lhe acumularão [...] de que teve sentença segundo julgarão os menistros da Rellação e ao depois alguns mezes de suspensão do beneficio e de prezente se acha no exercicio delle [...]”.⁶⁴ Em 1 de dezembro de 1705, o arcebispo reencaminhou para a Inquisição uma parte das culpas provadas contra o réu, nomeadamente as relativas ao delito de solicitação. O Tribunal Inquisitorial ordenou que trasladasse os autos em poder do escrivão do Auditório que respeitasse ao Santo Ofício, o que se cumpriu com diligência em 4 de dezembro do mesmo mês, referindo-se que o caso fora apurado em visita pastoral e nomeando-se as testemunhas.⁶⁵

Contar com o trabalho dos agentes da cúpula do juízo eclesiástico, da rede paroquial de sacerdotes e dos membros das congregações religiosas, no reencaminhamento de denúncias e na divulgação por entre os ministros eclesiásticos do que competia remeter para o Santo Ofício ajuda a explicar o trabalho complementar, mas fundamental, que estes agentes periféricos acresciam ao *Tribunal da Fé*. A estratégia de

61 Ver: ANTT, TSO, IL, Cadernos do Nefando [CN], n. 135, fl.337.

62 Ver: ANTT, TSO, IL, CN, n. 135, fl. 392.

63 Bruno Feitler, “Poder episcopal e Inquisição no Brasil: o juízo eclesiástico da Bahia nos tempos de D. Sebastião Monteiro da Vide”. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton S. (Orgs.). *A Igreja no Brasil...*, p. 85-110.

64 ANTT, TSO, IL, CS, n. 759, fl. 209.

65 ANTT, TSO, IL, CS, n.º 759, fl. 238-246. Dos depoimentos merece menção o de Micaela: “[...] se retirara para a saachristia chamando-a e que no dito lugar tornando-se a por a seus pez e dizer a confissão a solicitara com grande força, dizendo-lhe que lhe daria cordões de ouro e argollas d’ouro, ao que ella rezistio [...]”.

provimento de cargos da cúpula das instâncias do governo das dioceses em indivíduos com um passado ligado ao Santo Ofício compaginou-se, também, com o recrutamento de alguns deles para o comissariado. Não era evidentemente o caso dos bispos, mas foi essencialmente o que aconteceu com provisores, vigários-gerais, vigários da vara e outros, que, em períodos específicos, detiveram as rédeas do governo das dioceses.⁶⁶

Isso é perceptível, a título de exemplo, na denúncia exarada em 22 de novembro de 1705 contra o padre Martinho Freire Palhares, sacerdote do hábito de S. Pedro, por ter solicitado na capela de S. João de Moribeca, Clara de Macedo, mulher parda, solteira, de 40 anos de idade, moradora em Muruçû, freguesia de Nossa Senhora da Purificação de Sergipe do Conde, arcebispado da Bahia.⁶⁷ O comissário inquisitorial encarregue das inquirições da praxe foi o doutor João Calmon, cónego, mestre-escola e chantre da Sé, juiz dos resíduos e casamentos, prior da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo e desembargador da Relação Eclesiástica. Serviu a Inquisição, nessa qualidade, entre os anos de 1701 e 1737.⁶⁸

Não era menos importante a colaboração dos vigários forâneos ou arciprestes. Os arciprestados eram uma das unidades administrativas e judiciais subdiocesanas, que serviam de roteiros para a realização de visitas pastorais e prestavam-se, sobretudo, ao exercício de algumas competências delegadas pelo bispo, nomeadamente no que concerne ao exercício da justiça em relação às causas menores e à inspeção da atuação dos párocos locais.⁶⁹ A existência de arciprestes que representavam os órgãos judiciais diocesanos representava uma descentralização das suas competências e agilizava a administração da justiça tendente a um melhor governo do bispado, sobretudo nas áreas

66 Aldair Rodrigues, *Sociedade e Inquisição em Minas Colonial: os familiares do Santo Ofício (1711-1808)*. São Paulo: dissertação de mestrado apresentada à Universidade de São Paulo, 2007, p. 35-40.

67 ANTT, TSO, IL, CS, n.º761, fl. 264-299.

68 Sobre estes e outros cargos que ocupou, como o de protonotário apostólico e comissário da Bula da Santa Cruzada, veja-se: Mott, 2010, p.62. Um deles, também mencionado por Russel-Wood, 1981, foi o de provedor da Misericórdia da Bahia. Ver: ASCMB, *Livro de Acórdãos da Mesa e Junta (1645-1834)*, A-13, fl. 155v). Existem outros casos de provedores que eram desembargadores da Relação Eclesiástica e simultaneamente comissários do Santo Ofício na Bahia. Veja-se: o do cónego António Rodrigues de Lima que exercia esses ofícios cumulativamente em 1724, ASCMB, *Livro de Acórdãos da Mesa e Junta (1645-1834)*, A-13, fl. 139.

69 José Pedro Paiva, “Geografia Eclesiástica”. In: AZEVEDO, Carlos M. (Org.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. C-I, p. 294-306.

mais extensas e populosas.⁷⁰ Foram vários aqueles que fizeram chegar denúncias ao tribunal inquisitorial.⁷¹

Além da cooperação descrita, a Inquisição contou também com os missionários, indivíduos à margem dos equilíbrios de poder local, cujo contacto esporádico com as populações lhes permitia apurar delitos que, em regra, faziam chegar ao conhecimento do Santo Ofício. O célebre jesuíta Gabriel Malagrida foi um dos que passando em missão por Salvador da Bahia ouviu uma penitente em confissão que lhe relatou um caso de solicitação. Em 24 de dezembro de 1740, a seu rogo, ela contou o caso ao comissário inquisitorial que o deu a conhecer à Inquisição de Lisboa. Nele era acusado o padre Filipe Franco de Góis, coadjutor da freguesia de Vila Real de Nossa Senhora da Abadia.⁷²

Aos casos referidos somam-se aqueles em que os religiosos pediam licença de mobilidade aos seus superiores, ou simplesmente fugiam de seus cenóbios, para se entregarem às práticas mundanas. Foi o que fez o carmelita frei Paulo de Santa Clara, da província da Bahia, morador em Tapinhuacamba, comarca do Serro Frio da capitania de Minas. Foi acusado em devassa da visita pastoral efetuada em 1734, por ter em casa duas negras, uma solteira e outra casada, andar com um mulatinho a cavalo que se dizia ser seu filho, e dizer missa em casa num altar particular sem para tal ter licença. Foi admoestado pelo Auditório Eclesiástico de Mariana para que apresentasse as licenças no termo de seis dias, sob pena de ser logo preso e remetido ao seu convento.⁷³

Pelo que se expôs, poder-se-á concluir que se a luxúria heresiaria e não heresiaria estava presente nos leigos e nos clérigos da Bahia, também, as estruturas de vigilância

70 Veja-se sobre o assunto: Aldair Carlos Rodrigues, *Clergy, Society, and Power Relations in Colonial Brazil: on the Vicar Forane (Vigário da vara), 1745-1800*. e-JPG, v. 13, n. 1, p. 40-67, 2015; Pollyana G. Muniz, "O tribunal episcopal do bispado do Maranhão: dinâmica processual e jurisdição eclesiástica no século XVIII". In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Everton S. (orgs.), *A Igreja no Brasil...*, p. 7-9. Segundo Maria do Carmo Pires, no bispado de Mariana os vigários da vara sentenciavam casos que não eram da sua alçada. Ver: Maria C. Pires, *Juízes e Infratores. O Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1800)*. São Paulo: ANNABLUME Editora, 2008, p. 117.

71 Gouveia, *A Quarta Porta...*, p. 225-99.

72 ANTT, TSO, IL, CS, n.º 766, fl. 7-8v. Nem todos os missionários, contudo, evidenciavam um comportamento irrepreensível. Veja-se: o caso de frei Ancelmo Andorne, missionário da missão dos barbadinhos italianos, que vivia a seis léguas do Rio de S. Francisco confinante com as fazendas da religião N. Sr.ª do Monte do Carmo. Foi acusado em 15 de setembro de 1742 por trato ilícito com escravas: "[...] palpando-lhes os peitos e ainda se encaminhava com as mãos as verendas das ditas [...]", ANTT, TSO, IL, CS, n.º 765, fl. 283.

73 Arquivo Eclesiástico de Mariana [AEM], *Devassas de Mariana [DM]*, 1734, 2.º livro. Veja-se ainda a denúncia apurada em visita pastoral no ano de 1734 contra frei José de Santa Rosa, franciscano da província da Baía, morador na comarca do Serro Frio da capitania de Minas, e aí fugido da sua religião sem licença dos seus prelados, faltando aos preceitos da Igreja "parecendo hereje pois muitas vezes passa pellas capellas onde se esta principiando e vay passando e não ouve". AEM, DM, 1734, 2.º livro.

e disciplinamento não deixaram de exercer sobre ela uma ação corretiva, agindo em consonância com o normativo católico vigente. Isso fica ainda mais claro através da estatística da vigilância e repressão sobre o clero luxurioso num contexto espacial mais alargado, de acordo com os quadros e cartogramas que se seguem.

Quadro 1 - Distribuição do n.º de solicitantes acusados e processados pelas sedes e periferia das circunscrições eclesiásticas sob jurisdição dos tribunais inquisitoriais do reino (1640-1750)⁷⁴

Tribunal	Circunscrição eclesiástica		Acusados						Processados					
			Sede	Perif.	Não se sabe	Total			Sede	Perif.	Total			
						N.º ab.	%1	%2			N.º ab.	%1	%2	
Inquisição de Lisboa	Arcebispad	Lisboa	208	237	16	461	46,9	18,8	50	51	101	62,3	38,8	
		Baía	21	13	2	36	3,7	1,5	1	1	2	1,2	0,8	
	Dioceses	Guarda	9	87	---	96	9,8	3,9	1	14	15	9,3	5,8	
		Leiria	8	69	---	77	7,8	3,1	2	6	8	4,9	3,1	
		Angra	27	111	7	145	14,8	5,9	1	9	10	6,2	3,8	
		Funchal	35	8	2	45	4,6	1,8	2	---	2	1,2	0,8	
		Rio de Janeiro	7	28	---	35	3,6	1,4	---	11	11	6,8	4,2	
		Olinda/ Pernamb.	8	20	---	28	2,8	1,1	2	3	5	3,1	1,9	
		Maranhão	4	4	2	10	1,0	0,4	1	---	1	0,6	0,4	
		Pará	3	---	2	5	0,5	0,2	---	---	---	---	---	
		Cabo Verde	---	---	---	---	---	---	1	---	1	0,6	0,4	
	Nulius diocesis	Prelazia Tomar	9	4	---	13	1,3	0,5	3	1	4	2,5	1,5	
	Outros territ. ⁷⁵	Goa	---	---	---	---	---	---	---	1	1	0,6	0,4	
		China	---	---	---	---	---	---	---	1	1	0,6	0,4	
	Não se sabe			32				3,3	1,3	---	---	---	---	---
	Total			339	581	31	983	100	39,9	64	98	162	100	62,3
	Inquisição de Coimbra	Arcebispad	Braga	19	157	13	189	21,3	7,7	2	31	33	38,4	12,7
Dioceses		Coimbra	21	172	8	201	22,6	8,2	3	14	17	19,8	6,5	
		Porto	33	136	---	169	19,0	6,9	3	7	10	11,6	3,9	
		Viseu	11	80	4	95	10,7	3,9	4	8	12	14,0	4,6	
		Lamego	6	82	---	88	9,9	3,6	1	9	10	11,6	3,9	
Miranda		---	46	1	47	5,3	1,9	---	4	4	4,7	1,5		
Não se sabe			100				11,2	4,1	---	---	---	---	---	
Total			90	673	26	889	100	36,3	13	73	86	100	33,1	

74 A unidade que vale neste quadro é a da circunscrição eclesiástica e não da circunscrição inquisitorial. O objetivo é perspetivar o número de acusações e processos pelo local de origem do delito e não pelo tribunal onde correram. Sobre a extensa lista de Cadernos dos Solicitantes e processos que permitiram a construção deste quadro, veja-se; Gouveia, *A Quarta Porta...*, p. 532-533.

75 Denúncias provenientes de locais não sujeitos à jurisdição do Tribunal de Lisboa, mas para ele expedidas.

Inquisição de Évora	Arcebispo	Évora	57	273	20	350	59,7	14,2	2	4	6	50,0	2,3
	Dioceses	Algarve	15	95	8	118	20,1	4,8	---	5	5	41,7	1,9
		Portalegre	12	35	---	47	8,0	1,9	---	---	---	---	---
		Elvas	14	11	12	37	6,3	1,5	1	---	1	8,3	0,4
	Núlius diocesis	Priorado do Crato	6	7	3	16	2,7	0,7	---	---	---	---	---
	Não se sabe		18				3,1	0,7	---	---	---	---	---
	Total		104	421	43	586	100	23,8	3	9	12	100	4,6
Total geral			533	1675	100	2458	100	80	180	260	100		

N.º ab. – Número absoluto; %1 – % relativamente ao total de cada tribunal; %2 – % relativamente ao total geral de denúncias

Quadro 2 - Distribuição do número de sodomitas acusados e processados pelas várias circunscrições inquisitoriais e eclesiais (1640-1750)⁷⁶

Tribunal	Circunscrição eclesial ⁷⁷		Número de acusados			Número de proc.		
			Sede	Periferia	Total	Sede	Periferia	Total
Inquisição de Lisboa	Arcebispado	Lisboa	75	20	95	16	7	23
		Baía	1	0	1	---	---	---
	Dioceses	Guarda	2	4	6	---	1	1
		Leiria	7	2	9	1	---	1
		Angra	0	1	1	1	---	1
		Funchal	1	0	1	---	---	---
		Rio de Janeiro	---	---	---	1	---	1
		Mariana	---	---	---	---	1	1
		Maranhão	---	---	---	---	1	1
		Cabo Verde	---	---	---	1	---	1
	Núlius diocesis	Prelazia de Tomar	4	1	5	2	---	2
	Outros territórios ³		6	---	6	1	---	1
	Total		96	28	124	23	10	33
Inquisição de Coimbra	Arcebispado	Braga	10	25	35	---	1	1
	Dioceses	Coimbra	23	26	49	5	---	5
		Porto	31	19	50	2	---	2
		Viseu	7	6	13	---	---	---
		Lamego	3	6	9	---	---	---
	Total		74	82	156	7	1	8
Inquisição de Évora	Arcebispado	Évora	18	17	35	---	2	2
	Dioceses	Algarve	1	2	3	---	---	---
		Portalegre	1	5	6	---	---	---
		Elvas	0	2	2	---	---	---
	Total		20	26	46	---	2	2

76 Apenas foram consultados dois Cadernos do Nefando da Inquisição de Lisboa. Sobre a extensa lista de Cadernos dos Solicitantes e processos que permitiram a construção deste quadro, veja-se: Gouveia, *A Quarta Porta...*, p. 532-533.

77 Apresentam-se apenas aquelas em que se registaram denúncias e processos.

Não se sabe	4			---	---	---
Total	190	136	330	30	13	43

Quadro 3 – Número de clérigos denunciados durante as visitas pastorais (1640-1750)⁷⁸

Circunscrição administrativa		Total denúncias contra clérigos ⁷⁹	N.º denúncias por luxúria		Denunciados por outros crimes
			SR	CR	
Coimbra (1640-1750)	Cidade (8 paróquias)	212	136	171	41
	Arc. Seia (123 paróquias)	1814	911	1293	484
	Arc. Penela (92 paróquias)	1422	632	927	433
	Arc. Vouga (146 paróquias)	3026	1389	1935	903
	Total	6474	3068	4326	1861
Cap. Minas (1721-1750)		291	164	187	101
Total		6765	3232	4513	1962

Arc. – arcediagado; SR – Sem reincidências; CR – Com reincidências

Os quadros e cartogramas apresentados evidenciam uma atuação constante por parte dos mecanismos de vigilância e disciplinamento no espaço luso-americano. Demonstram ainda que se verificou uma tendência de latência dos comportamentos imorais ao longo de todo o período colonial, porém, ela não foi um exclusivo da colônia, verificando-se também, e com índices altos, na metrópole.⁸⁰

Sabe-se que muitos dos esforços, de forma conjunta ou individual, por parte da justiça inquisitorial e episcopal, não passavam do âmbito escrito do conteúdo dos interrogatórios, das várias diligências, das denúncias e até dos processos. Poder-se-á reconhecer, também, que os solicitantes gozavam de um estatuto privilegiado no Tribunal Inquisitorial, previsto nos seus códigos normativos. Também é verosímil que uma parte do clero luxurioso que exerceu o seu ministério no espaço colonial brasileiro tenha escapando à vigilância, perseguição e disciplinamento das instituições competentes nessa matéria. Mas residirá a explicação para tal escape na maquinação intencional por parte das instituições de controlo filiada a projetos de natureza político-imperial? Os espólios documentais indicam o oposto. Não só existiam mecanismos e agentes de vigilância nas duas margens do Atlântico, com uma natureza, objetivos e raio de ação

78 Fontes: AUC, *Devassas da cidade de Coimbra*, liv. 12 a 38; AUC, *Devassas do arcediagado de Penela*, liv. 1 a 62; AUC, *Devassas do arcediagado de Seia*, liv. 1 a 67; AUC, *Devassas do arcediagado do Vouga*, liv. 1 a 91; AEM, *Devassas*, 1721-1750.

79 Inclui o número de clérigos denunciados por qualquer tipo de delito e respetivas reincidências.

80 Jaime Ricardo Gouveia, *Os ladrões das honras e a repressão das desonras. A ação do Juízo Eclesiástico no Atlântico português (1640-1750)*. *Revista Ultramares*, v. 1, n. 4, p. 45-71, 2013.

iguais, como em ambos os territórios houve clérigos que conseguiram escapar à justiça. Porém, esses casos foram em menor número do que aqueles que evidenciam que se fez justiça, como o do padre Pedro da Costa, da Vila de S. João del Rei, culpado em 2º lapso com Rosa de Moura, preta forra. Foi condenado a quatro anos de degredo para Benguela e suspenso das ordens. Era obrigado ainda a sair da Vila no termo de 15 dias, e da capitania de Minas no termo de um ano. Além de uma justiça expedita e rigorosa no território brasileiro de Minas, este caso evidencia, também, que a política de degredo não tinha apenas um destino senão vários.

A Inquisição Portuguesa seguiu a mesma política. Nunca fez parte dos objetivos do Santo Ofício inundar o Brasil colonial de condenados. Nem aí lhes era permitido, sublinhe-se, continuar uma vida de delinquência. Não só o degredo mais comumente aplicado era o temporário, como não tinha maioritariamente como destino as possessões coloniais. Nos casos em que se deputou degredo para as possessões ultramarinas portuguesas, a África foi também um destino frequentemente escolhido.⁸¹ A tudo isto acresce que se os condenados no reino eram degredados para territórios do império, os sentenciados desses territórios eram também degredados para a metrópole, nomeadamente para o Algarve. Entre 1640 e 1750, foram apenas seis os clérigos processados por solicitação a quem foi cominado degredo para fora dos limiares do reino. Três deles foram enviados para o Brasil a título temporário.⁸² Os restantes deveriam cumprir essa pena a título perpétuo: dois tiveram como destino S. Tomé e Príncipe e o outro foi remetido para Mazagão.⁸³ Quanto aos processos relativos a solicitantes do Brasil, apenas dois obrigaram os réus a cumprir degredo fora da colónia, no Algarve.⁸⁴

Pela sua localização geográfica, constituindo o território mais a sul do reino, a que se juntava o facto de ser uma região erma e suscetível a ataques corsários, o Algarve era um dos destinos frequentemente impostos para o degredo. Dos 24 processos contra solicitantes, cuja sentença determinou um local específico do reino para o cumprimento do degredo, oito, isto é, 33%, obrigavam a que o mesmo fosse cumprido no Algarve.

Tudo o referido demonstra que esta mobilidade interatlântica que as penas de degredo significavam era executada e estava prevista nos códigos normativos tanto dos tribunais inquisitoriais quanto dos tribunais episcopais, e que o objetivo de estancar a disseminação da luxúria clerical tanto estava presente no reino como no império.

81 O mesmo já foi dito por José Pedro Paiva para os réus degredados por bruxaria e práticas mágico-supersticiosas em: *Bruxaria e Superstição num país sem “caça às bruxas” 1600 – 1774*. Lisboa: Editorial Notícias, 2.ª edição, 2002, p. 218-219.

82 ANTT, TSO, IL, proc.os n.os3960; 4805; 7451.

83 ANTT, TSO, IL, proc.os n.os3966; 5324; 10056.

84 ANTT, TSO, IL, proc.os n.os8884; 9166-1.

Será o determinismo mesológico o fator mais plausível para explicar os índices de delinquência clerical no Brasil? Não, pois também em Portugal se verificou uma pandemia luxuriosa. Teria sido o Brasil um trópico onde os pecados grassaram com uma intensidade não verificada na outra margem do Atlântico? Não, porque, na metrópole, de acordo com o que a documentação revela, a realidade não foi distinta.

Poder-se-á falar de duas Igrejas, uma metropolitana e outra imperial, com uma natureza, estrutura, objetivos, tutela, ação e projetos distintos? Os padrões de ação da justiça eclesiástica e alguns relatos dos seus oficiais, evidenciam o inverso, como se percebe na ação protagonizada pelo vigário da vara de Ouro Preto, que após ter prendido um pároco redigiu carta, em 6 de novembro de 1746, onde teceu algumas considerações sobre a importância do rigor da justiça terrena: “[...] se o temor de Deos não proíbe ao culpado o tropeço do crime ao menos lhe sirva de freyo a severidade e observância do estatuto [...]”.⁸⁵

É evidente que há dados que apontam para índices altos de luxúria na Bahia extensivos a toda a colônia brasileira. Todavia, sem pretender negar as especificidades do território brasileiro, onde durante muito tempo, ou quase sempre, se verificou uma escassez de meios materiais e humanos há perguntas que se devem colocar aos fundos documentais apresentados e às estatísticas que deles se colhe. Qual a representação percentual dos leigos que evidenciaram comportamentos imorais no cômputo populacional desses territórios? Qual a representação percentual dos clérigos luxuriosos na totalidade de integrantes das respectivas congregações e no número global de sacerdotes presentes nas várias paróquias? Representariam esses clérigos a maioria de corpo cultural, moral e religiosamente inapto? Serão, por conseguinte, essas tendências, reflexo da falência da aplicação das medidas decretadas pelo Concílio de Trento no que toca aos mecanismos instaurados para reformar o clero? Eco da falta de vocações para o ministério da Igreja? Produto de um menor grau de exigência em relação aos requisitos de ingresso na carreira eclesiástica? Fruto da intensificação generalizada da atividade de vigilância e disciplinamento dos dispositivos para isso existente? Efeito de um aumento dos quadros do clero? Consequência de uma atitude comportamental filiada às teorias laxistas e libertinas que conheceram enorme difusão pela Europa setecentista e tiveram eco em Portugal?

As interrogações enunciadas revelam que o estudo dos comportamentos humanos é complexo, deve ser analisado com rigor, e as conclusões que dele decorrem não podem ser senão subjetivas. É, por isso, importante recorrer à história comparativa e adotar uma perspectiva poliédrica procurando, se tal for possível, abordar todas as suas faces, pois, por vezes, para ver melhor, basta mudar a direção do olhar.

85 AEM, *Processo de Juízo do padre Inácio Correia de Sá*, 1746, Ouro Preto, pasta 4516, fl. 14v.

Quando logo na centúria de Quinhentos, Gabriel Soares de Sousa, no seu *Tratado Descritivo do Brasil*, afirmara que “são os tupinambás tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam”, inaugurara um olhar não reflexivo sobre a América portuguesa, seguido desde a época das narrativas dos viajantes e de alguns religiosos até à historiografia hodierna, que iria influenciar, no transcorrer dos séculos, grande parte dos olhares lançados sobre esse território. Bahia de Todos os Santos e de quase todos os pecados? Sim, de quase todos... senão mesmo de todos. Assim como outros territórios diocesanos metropolitanos e coloniais o foram no recorte analítico apresentado neste estudo. Talvez não de todos os santos, mas sem dúvida de todos os pecados, a que as estruturas de vigilância e disciplinamento procuraram pôr cobro numa e noutra margens do Atlântico.

Referências

- ABREU, J. C. O Carácter Nacional e as Origens do Povo Brasileiro (1876). In: ABREU, J. C. *Ensaio e estudos*: 4.^a série. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília, INL, 1976.
- ALDEN, D. Charles R. Boxer and the Church Militant. In: SCHWARTZ, S.; MYRUP, E. L. (Org.). *O Brasil no Império Marítimo Português*. São Paulo: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2009. p. 377-391.
- ALEJANDRE, Juan. *El veneno de Dios: la inquisición de sevilla ante el delito de solicitación en confesión*. Madrid: Siglo XXI Editores, 1995.
- ARANHA, Graça. *Chanaan*. 5. ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1925.
- AZZI, R. *O clero no Brasil: uma trajetória de crises e reformas*. Brasília: Rumos, 1992.
- AZZI, R. *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BETHELL, L. *The Cambridge History of Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. v. 11.
- BETHENCOURT, Francisco. Campo Religioso e Inquisição em Portugal no século XVI. *Estudos Contemporâneos*, [S.l.], n. 6, p. 53-55, 1984.
- BOCAYUVA, H. *Erotismo à brasileira: o excesso sexual na obra de gilberto freyre*. Rio de Janeiro: Garamond, 2001.
- BOER, Wietser de. *The conquest of the Soul: Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan*. Leiden, Boston, Koln: Brill, 2001.
- BOSCHI, Caio. Estruturas Eclesiásticas e Inquisição. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. (Org.). *História da expansão Portuguesa*. Lisboa: Temas e Debates, 1998. v. 2. p. 443-455.

- BOSCHI, Caio. As visitas diocesanas e a inquisição na colônia. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 7, n. 14, p. 159-160, 1987.
- BOXER, Charles R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- BOXER, Charles R. *The Golden Age of Brazil. Growing Pains of a Colonial Society 1695-1750*. Manchester: Carcanet Press Limited, 1995.
- BRUNEAU, T. C. *Catolicismo Brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.
- BUCKLE, H. T. *Historia da Civilização na Inglaterra (1867-1871)*. São Paulo: Typographia da casa eclectica, 1900. v. 1.
- CÁRCEL, Ricardo G. *Herejía y sociedad en el siglo XVI: la Inquisición en Valencia 1530-1609*. Barcelona: Ediciones Península, 1980.
- CARVALHO, E. *O Factor Geographico na Política Brasileira*. São Paulo: Monitor Mercantil, 1921.
- DIAS, José Sebastião S. *Correntes do sentimento religioso em Portugal (sécs. XVI a XVIII)*. Coimbra: Instituto de Estudos Filosóficos da Universidade de Coimbra, 1960.
- FARINHA, Maria C. J. D. *Os arquivos da Inquisição*. Lisboa: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 1990.
- FEITLER, Bruno. Quando chegou Trento ao Brasil? In: GOUVEIA, António C.; BARBOSA, David. S.; PAIVA, José Pedro Paiva (Org.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas: olhares novos*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2014. p. 157-173.
- FEITLER, Bruno. Poder episcopal e Inquisição no Brasil: o juízo eclesiástico da Bahia nos tempos de D. Sebastião Monteiro da Vide. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton S. (Org.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Baía*. São Paulo: UNIFESP, 2011. p. 85-110.
- FREYRE, Gilberto. Baía de Todos os Santos e de quase todos os pecados. *Revista do Norte*, Recife, 1926.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt, 1933.
- FREYRE, Gilberto. *Novo Mundo nos Trópicos*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1963.
- GOUVEIA, Jaime Ricardo. *A Quarta Porta do Inferno. A vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano (1640-1750)*. Lisboa: Chiado, 2015.
- GOUVEIA, Jaime Ricardo. Dois galhos, um só tronco, na salvaguarda da “pureza da fé”: a vigilância e disciplinamento da luxúria heresiarca do clero. In: OLIVEIRA, Yllan de Mattos; MUNIZ, Poliana G. Mendonça (Org.). *Inquisição e Justiça Eclesiástica*. São Paulo: Paco Editorial, 2013. p. 307-343.

GOUVEIA, Jaime Ricardo. Os ladrões das honras e a repressão das desonras: a ação do Juízo Eclesiástico no Atlântico português (1640-1750). *Revista Ultramares*, Alagoas, v. 1, n. 4, p. 45-71, 2013.

GOUVEIA, Jaime Ricardo. *O sagrado e o profano em choque no confessional: o delito de solicitação no Tribunal da Inquisição. Portugal, 1551-1700*. Viseu: Palimage, 2011.

GOUVEIA, Jaime Ricardo. “Sollecitazione in confessionale, Portogallo”. In: PROSPERI, A. (Org.). *Dizionario dell’Inquisizione*. Pisa: Scuola Normale Superiore di Pisa, v. 3, 2010. p. 1455-1459.

GOUVEIA, Jaime Ricardo. A repressão do delito de solicitação pela Inquisição na Diocese do Porto. In: JORGE, Vitor Oliveira; MACEDO, José (Org.). *Crenças, religiões e poderes: dos indivíduos às sociabilidades*. Porto: Edições Afrontamento, Biblioteca das Ciências Sociais, 2008, p. 219-233.

GRECO, G. Fra Disciplina e Sacerdozio: Il clero secolare nella società italiana dal Cinquecento al Settecento. In: ROSA, Mario (Org.). *Clero e Società nell’Italia moderna*. Roma-Bari: Editori Laterza, 1997. p. 45-113.

HALICZER, S. *Sexuality in the confessional: A sacrament profaned*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil: colônia (1550-1800)*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (1 ed. 1982).

HOORNAERT, Eduardo; AZZI, R.; GRIJP, K.; BROD, B. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977.

HYAM, R. Empire and sexual opportunity. *Journal of Imperial and Commonwealth history*, [S.l.], v. 14, n. 2, p. 34-89, 1986.

HYAM, R. *Empire and Sexuality: the British Experience*. Manchester: Manchester University Press, 1990.

LEBRUN, François. As reformas: devoções comunitárias e piedade individual. In: ARIÉS, Philippe; DUBY, Georges (Org.). *História da vida privada*. Lisboa: Afrontamento, 1990. v. 3, p. 78-80.

LIMA, Lana. As Constituições da Bahia e a Reforma Tridentina do Clero no Brasil. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton S. (Org.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Baía*. São Paulo: UNIFESP, 2011. p. 147-177.

LIMA, Lana. *A Confissão pelo avesso: o crime de solicitação no Brasil Colonial*. 1990. 831 f. Dissertação (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1990. 3 v.

MORA, Adelina. *Sexualidad y confesión: la solicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI – XIX)*. Madrid: Alianza Universidad, 1994.

MOTT, Luís. *Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos (1813)*. Salvador: Centro de Estudos Baianos, UFBA, 1982.

MOTT, Luís. *Bahia: inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.

MUNIZ, Pollyana G. O tribunal episcopal do bispado do Maranhão: dinâmica processual e jurisdição eclesiástica no século XVIII. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton S. (Org.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições primeiras do Arcebispado da Baía*. São Paulo: UNIFESP, 2011. p. 7-9.

MURARI, Luciana. A maneabilidade da natureza: o determinismo mesológico no pensamento brasileiro. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA, 7., 1999, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Imprensa Oficial SP, EDUSP, Editora UNESP, 1999 p. 307-311.

PAIVA, José Pedro. *Baluartes da fé e da disciplina: o enlace entre a Inquisição e os bispos em Portugal (1536-1750)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

PAIVA, José Pedro. *Os Bispos de Portugal e do Império*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e Superstição: num país sem “caça às bruxas” 1600 – 1774*. 2. ed. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

PAIVA, José Pedro. Geografia Eclesiástica. In: AZEVEDO, Carlos M. (Org.). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. v.C-I. p. 294-306.

PAIVA, José Pedro. Os Mentores. In: AZEVEDO, Carlos M. (Org.). *História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000. v. 2, p. 201-237.

PALLARES-BURKE, M. L. G. *Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos*. São Paulo: UNESP, 2005.

PIRES, Maria C. *Juízes e Infratores: o Tribunal Eclesiástico do Bispado de Mariana (1748-1800)*. São Paulo: Annablume, 2008.

RASPANTI, Márcia P. Quando viver é um martírio. Disponível em <http://historiahoje.com/?p=3204>. Acesso em: 27 Ago. 2014.

RASPANTI, Márcia P. *João Antonio Andreoni: as duas faces da mesma moeda*. 1997. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

RODRIGUES, Aldair. Clergy, Society, and Power Relations in Colonial Brazil: on the Vicar Forane (*Vigário da vara*), 1745-1800. *e-JPG, [S.l.]*, v. 13, n. 1, p. 40-67, 2015.

RODRIGUES, Aldair. *Sociedade e Inquisição em Minas Colonial: os familiares do Santo Ofício (1711-1808)*. 241 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. *Fidalgos e filantropos*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

SÁNCHEZ, A. B. *Sexo y Conquista*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México 1994.

SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei. Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Editora do Sagrado Coração, Companhia das Letras, 2009 (edição original de 2008).

SILVA, A.; BORGES, J. Arquivos secretos eclesiásticos em Salvador de Bahia. *Londrina*, [S.l.], v. 14, n. 2, p. 38-61, 2009.

SILVA, M. B. N. *Guia de História do Brasil Colonial*. Porto: Universidade Portucalense Infante D. Henrique, 1992.

SILVA, José Manuel A. *O Brasil Colonial*. Coimbra: Faculdade de Letras, 2005.

SOUZA, Evergton S. A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa (séculos XVI e XVII). In: GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro (Org.). *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas Conquistas: olhares novos*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2014. p. 175-195.

TORRES, J. *História das ideias religiosas*. São Paulo: Grijalbo, 1968.

VAINFAS, Ronaldo. *Confissões da Bahia, Santo Ofício da Inquisição de Lisboa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

WERNET, A. *A Igreja Paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987.

ZANON, Dalila. *A acção dos bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745-1796)*. 1999. 186 f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

A representação do ultramar nos armoriais portugueses (séculos XVI-XVIII)

O presente texto pretende avaliar o impacto dos elementos ultramarinos na heráldica portuguesa dos séculos XVI e XVII por via do estudo da sua presença nos armoriais – códices ou impressos em que se registam colectâneas de armas – produzidos nessa cronologia. Para esse efeito, procurar-se-á em primeiro lugar definir o objecto de estudo de um ponto de vista heurístico, indagando sobre a natureza dos armoriais e sobre a sua inserção na cultura política da época. Em seguida, tratar-se-á de caracterizar os armoriais produzidos nesse mesmo âmbito, a fim de enumerar e analisar as armas neles consignadas que evidenciem motivos ultramarinos. Por fim, averiguar-se-á a presença de heráldica atribuída aos próprios territórios ultramarinos por este género de obras.

Ao contrário do que se possa pensar, a heráldica não foi na Idade Moderna menos viva nem menos presente que na Idade Média. Assistiu-se na verdade a uma disseminação da matéria heráldica ao longo da Idade Moderna, que ultrapassou o âmbito dos oficiais de armas, para se estender a uma parte da população letrada mediante o acesso a obras impressas cujo conteúdo incidia total ou parcialmente sobre temas heráldicos, eventualmente ilustradas com gravuras de armas. Em simultâneo, verificou-se a construção de um saber técnico, codificado e especializado, que distanciou a heráldica da livre criação medieval e procurou estruturá-la em regras rígidas e em sistemas hierarquizados, não só de elementos exteriores, como até mesmo de componentes presentes

dentro do campo do escudo. A linguagem heráldica manteve-se cristalizada em formas medievais e de influência francesa, que teriam sido normais e perfeitamente compreensíveis na Idade Média, mas que passaram a constituir, a partir de certa altura, um léxico afastado do uso e da compreensão comuns. Tanto mais que a construção da frase heráldica – isto é, o ordenamento das armas – continuou também a obedecer a critérios caídos em desuso. Assim, tanto do ponto de vista lexical como sintáctico, formou-se uma *gramática heráldica*, à qual, em conjunto com as regras de composição e de estilização, se chamou o *brasão*.¹ Formou-se assim uma linguagem que não estava ao alcance de todos. Nem queria está-lo.

Michel Pastoureau chamou a atenção para a necessidade de se proceder ao estudo da literatura heráldica produzida ao longo das Idades Moderna e Contemporânea, assinalando o divórcio existente entre a ciência heráldica actual – mesmo a corrente “científica”, que entende a heráldica como um ramo do conhecimento histórico – e este tipo de literatura.² O autor apontava com estranheza o facto de não existir estudo geral algum dedicado aos tratados de brasão. Indagando os motivos deste desprendimento dos investigadores em relação aos tratados e manuais de brasão, Pastoureau advogava que a heráldica científica tem dado sempre preferência, com certa razão, aos selos, aos armoriais e aos documentos arqueológicos, todos eles fontes mais fundamentadas no uso concreto das armas. A heráldica erudita acabou, portanto, por se desviar de um género de literatura que abandonou às mãos dos bibliófilos, dos coleccionadores, dos “amadores” e dos curiosos. Daí resultou um divórcio assinalável entre a heráldica tal como a conhecem estes “diletantes” e tal como a praticam os investigadores, os arqueólogos, os historiadores: a primeira pauta-se por critérios teóricos, normativos, encerrando-se dentro de regras, de listas, de exemplos didácticos que procuram levar o sistema do brasão até à exaustão; a segunda, pelo contrário, é maleável, livre, viva, transgredindo amiúde as suas próprias regras e os hábitos consumados. Concluía o mesmo autor que, em qualquer época ou região consideradas, a heráldica tal como é ensinada difere sempre da heráldica tal como é efectivamente usada.

Claire Boudreau levou mais longe o estudo da relação entre tratados de armaria e armoriais, salientando como eram ambos construídos sobre a pedra de toque da noção

1 Sobre a formação e difusão da linguagem heráldica, a obra de referência continua a ser Gerard J. Brault, *Early blazon. Heraldic terminology in the twelfth and thirteenth centuries with special reference to arthurian heraldry*. Woodbridge: The Boydell Press, 1997 (1.ª edição de 1972); que deve ser hoje completada com o amplo léxico crítico fixado por Claire Boudreau, *L'Héritage symbolique des héralts d'armes. Dictionnaire encyclopédique de l'enseignement du blason ancien (XIVe – XVIe siècles)*. Paris: Le Léopard d'Or, 2006, 3 vols.

2 Michel Pastoureau, “L'historien et les traités du blason (XIVe – XXe siècles)”, in Roger Harmignies (Ed.), *Sources de l'Héraldique en Europe Occidentale*. Bruxelles: Académie Internationale d'Héraldique / Archives Générales du Royaume, 1985, p. 129.

de justiça, dada como a própria origem das armas: na mentalidade da época, estas serviam para identificar e recompensar os cavaleiros mais valorosos. As armas destinavam-se, portanto, a premiar, lembrar, fixar os méritos de uma pessoa, segundo o critério inelutável da verdade e da justiça.³ Daí decorriam as origens míticas do ofício de armaria: os 12 arautos criados por Júlio César, ligados simbolicamente aos 12 apóstolos encarregados de transmitir a Boa Nova. Os antecessores simbólicos dos arautos eram, aliás, os próprios anjos, considerados como mensageiros de Deus e colocados sob a autoridade do seu rei, o arcanjo São Miguel.⁴ As cotas de armas que aqueles oficiais envergavam para exercer seu ofício lembravam por isso as túnicas trajadas pelos diáconos para a leitura dos Evangelhos, ou seja, da Verdade.⁵

No seio desta missão de justiça, o armorial servia como obra de referência, de testemunho para identificação dos melhores. Podia também servir para corrigir os usos indevidos. A longo prazo, o armorial protegia a antiguidade do nome e a pureza da linhagem contra usurpações falaciosas que pudessem atrair a verdade de uma ascendência longínqua. Os manuais de armaria nutriam objectivos idênticos. Os seus autores pretendiam sempre ensinar a verdadeira e vetusta ciência heráldica, a única capaz, na sua opinião, de permitir a destriça entre armas falsas e verdadeiras. Sobretudo pelo viés da etimologia, os autores de tratados procuravam a verdade original contida no nome de cada coisa. A simbólica das cores, dos móveis e dos animais servia para fixar, para reconhecer e para classificar como devia ser o grau de nobreza das armas.

Desta forma, armoriais e tratados de armaria, usados em conjunto, transmitiam uma concepção original do sistema heráldico. Por via destes dois tipos de obras, vinca-se, antes de mais, o carácter honorífico das armas. Estas eram então entendidas como marcas de honra destinadas a recompensar e distinguir os mais valorosos. No imaginário heráldico e nobiliárquico, as armas lembravam as qualidades de cada guerreiro e serviam de exemplo para a posteridade. Daí decorriam tanto a valorização das armas concedidas com relação às assumidas, como o carácter hereditário das insígnias.

Armoriais e tratados uniam-se, assim, na partilha do ensejo de conservar uma certa memória. Os tratados consignavam provector estatutos, guardavam ordenações antigas e ensinavam a verdadeira ciência da armaria. Os armoriais, por seu turno,

3 Claire Boudreau, "Traité de blason et armoriaux: pédagogie et mémoire", in Louis Holtz, Michel Pastoureau, Hélène Loyau (Ed.), *Les armoriaux médiévaux*. Paris : Le Léopard d'Or, 1997, p. 388.

4 Claire Boudreau, "Les héralds d'armes et leurs écrits face à l'histoire: enquête sur la diffusion du mythe des origines de leur office (XIVe – XVIIe siècles)", in *L'identità genealogica e araldica. Fonti, metodologia, interdisciplinarietà, prospettive*. Roma : Ministero per i Beni Artistici e Culturali, 2000, vol. I, p. 453-476.

5 Cf. Claire Boudreau, "Messagers, rapporteurs, juges et «voir-disant». Les héralds d'armes vus par eux-mêmes et par d'autres dans les sources didactiques (XIVe - XVIe siècles)". In *Information et société en Occident à la fin du Moyen Âge*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2004, p. 233-245.

registavam armas expressivas de feitos antigos, fixavam a história das linhagens, exaltavam as glórias de antepassados. Para os seus autores, tanto uns livros como os outros veiculavam fundamentalmente a mesma memória: a das origens. Eram instrumentos de elaboração, conservação e transmissão de uma memória colectiva que estava na própria base da cultura nobiliárquica.⁶

Por isso, a noção de justiça subjacente à ordem seguida pelos armoriais portugueses tardo-medievais não seguia um critério cronológico ou “arqueológico”, que seria anacrónico para a época, mas sim o consagrado princípio filosófico e estético medieval da concordância da forma com o conteúdo. Se determinada estirpe fidalga se alçava acima das demais, alcançando o favor régio e proeminência na corte, era sem dúvida porque a sua origem se realçava de maior pureza e mais vetusta antiguidade que a das famílias incapazes de atingir semelhante posição. Não havia, portanto, discrepância, para os organizadores dos citados armoriais, entre critério de valimento e de antiguidade: ambos se confundiam necessariamente, por efeito e como expressão da justiça reinante.

O entendimento da heráldica como uma *emblemática honorífica* constitui a chave para a compreensão quer do seu papel na sociedade da Idade Moderna, quer da sua inserção na produção cultural coeva.⁷ Quando se considera a emulação existente entre os profissionais e os laicos, isto é, entre os oficiais de armas e os que o não eram, deve procurar-se a causa desta rivalidade na própria ideia de que a heráldica servia para construir e conservar a memória genealógica das estirpes nobres, mas também de todos os demais indivíduos e de todas as demais instituições que recorriam a um brasão para sua identificação.

Na verdade, as armas passaram a exprimir, antes de mais, a origem do indivíduo ou da instituição que as ostentava; e, por decorrência lógica, passaram a indicar o lugar que o seu detentor ocupava ou devia ocupar no seio da sociedade. Os textos heráldicos formavam o repositório dessa memória: nos armoriais compilavam-se as armas e registavam-se os feitos que lhes haviam dado origem; nos tratados, consignavam-se os preceitos pelos quais estas logravam formar um conjunto compreensível e, tendencialmente, um sistema dotado de escalas hierárquicas. Destas funções derivava a associação íntima da heráldica à genealogia e à nobiliarquia. Aquela permitia reconhecer as linhagens, esta fixava o papel que a cada uma cabia na ordem estabelecida.⁸

6 Cf. José Antonio Guillén Berrendero, *La Edad de la Nobleza. Identidad nobiliaria en Castilla y Portugal*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2012.

7 Faustino Menéndez Pidal de Navascués, *Los emblemas heráldicos. Novecientos años de historia*. Sevilla: Real Maestranza de Caballería, 2014, p. 437-459.

8 João de Figueirôa-Rêgo, *Reflexos de um poder discreto*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2008.

Para o caso português, a caracterização da produção de livros heráldicos na Idade Moderna requereria um trabalho prévio e desejável, embora de execução complexa: a elaboração da lista de tais obras, incidindo em primeiro lugar sobre aquelas que se dedicam exclusiva ou prioritariamente à matéria heráldica – tratados e manuais de brasão, mas também armoriais, vocabulários e bibliografias especializadas – e compreendendo ainda, num segundo plano, obras de âmbito mais geral nas quais se incluíam capítulos de heráldica. Tal tarefa foi parcialmente abordada por alguns heraldistas⁹ e alvo de duas propostas de sistematização e interpretação.¹⁰ Do conjunto desses tratados, porém, apenas quatro foram objecto de edição recente: por ordem cronológica de produção, dever-se-ia começar pelo *De Ministerio Armorum* do arauto Constantinopla, embora este se situe ainda nas franjas do período medieval e tenha sido, em 1977, objecto de uma edição que, tendo-se concentrado na leitura e tradução do texto, deixou de fora a componente heráldica; como aponta Werner Paravicini, tal edição ocultou tanto quanto revelou o códice.¹¹ Vêm em seguida o *Tratado de Nobreza*, de António Rodrigues, rei de armas Portugal;¹² o *Livro em que se trata da Origem dos Reis e Quantos Houve em Portugal e como Sucederam*, de António Coelho, igualmente rei de armas Portugal;¹³ e, por fim, o muito mais tardio *Tesouro Heráldico de Portugal*, de António José Vaz Velho.¹⁴ Quanto aos armoriais, salientam-se antes de mais as edições dos dois monumentais

9 A. Machado de Faria de Pinna Cabral, António Soares de Albergaria heráldista do século XVII. *Subsídios para a história da heráldica portuguesa*. Lisboa: separata de Tombo Histórico, 1929; Manuel Artur Norton, *A Heráldica em Portugal*. 1ª Parte. *Livro que trata da origem dos reis e quantos houve em Portugal e como sucederam por António Coelho*. 2ª Parte. *Correcções e Aditamentos*. Lisboa: Dislivro Histórica, 2006, vol. III, p. 27-45.

10 J. G. Calvão Borges, “A Armaria em Portugal e na Cultura Portuguesa”, in Guillermo Redondo Veintemillas (Ed.), *Actas del I Congreso Internacional de Emblemática General*. Zaragoza: Institución “Fernando el Católico”, 2004, vol. II, p. 1003-1006; Miguel Metelo de Seixas, “Qual pedra íman: a matéria heráldica na produção cultural do Antigo Regime”, *Lusitana. História*, série II, n.º 7, 2010, p. 357-413.

11 Werner Paravicini, “Signes et couleurs au Concile de Constance: le témoignage d’un héraut d’armes portugais”, in Denise Turell et alii, *Signes et couleurs des identités politiques. Du Moyen Age à nos jours*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 159. A edição em causa é a de *Livro de Arautos* – estudo codicológico, histórico, literário e linguístico, texto crítico e tradução de Aires Augusto Nascimento –. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1977.

12 António Rodrigues, *Tratado Geral de Nobreza* (apresentação de Afonso de Dornelas). Porto: Biblioteca Pública Municipal, 1931.

13 Transcrito e publicado por Norton, *A Heráldica em Portugal...*, vol. III, p. 25-335.

14 António José Vaz Velho, *Tesouro Heráldico de Portugal* (edição de Luís Stubbs Monteiro Bandeira). Lisboa: Gabinete de Estudos Heráldicos e Genealógicos, 1958-1963, 4 vols.

códices quinhentistas: o *Livro do armeiro-mor*¹⁵ e o *Livro da nobreza e perfeição das armas*¹⁶; a que se somam apenas duas obras do século XVII: o anónimo *Brasonário da Nobreza de Portugal* do século XVII¹⁷ e o *Compendio das Armas dos Reynos de Portugal & Algarve & das Cidades e Villas principaes delles* de Cristóvão Alão de Moraes.¹⁸ A parcimónia da lista de obras recentemente editadas revela bem o quase esquecimento a que este tipo de produção tem sido relegado. E contrasta de forma singular com a profusão que tal género de códices – tanto armoriais como tratados de armaria – tiveram ao longo dos séculos XVII e XVIII, como já ficou evidenciado.¹⁹

Em Portugal, verifica-se que a irrupção desta produção compilatória e teórica no campo da armaria coincidiu com a apropriação da heráldica por parte da Coroa na transição da Idade Média para a Moderna. A heráldica foi então colocada ao serviço de um determinado ideal principesco e nobiliárquico, funcionando como instrumento de centralização do poder. Armoriais e tratados de armaria articularam-se nesse sentido com uma série de disposições legais tomadas pela Coroa a respeito de matéria heráldica, a começar pelas cartas de concessão ou acrescentamento de armas exaradas pela autoridade régia desde D. Duarte.²⁰

O caminho aberto pelas primeiras cartas de brasão de armas exaradas no século XV alargou-se ao longo da segunda metade dessa centúria de forma clara e irreversível. O número desses instrumentos de apropriação do direito heráldico foi aumentando em consonância com a implantação do modelo político da centralização régia, do

-
- 15 Este códice beneficiou de duas edições: *Livro do Armeiro-mor, organizado e iluminado por Jean du Cros* (estudo de António Machado de Faria). Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1956; e *Livro do Armeiro-mor* (estudo de José Calvão Borges). Lisboa: Academia Portuguesa da História / Edições Inapa, 2000; foi ainda objecto de diversos estudos heráldicos específicos, dos quais se salienta: Francisco de Simas Alves de Azevedo, *Uma interpretação histórico-cultural do Livro do Armeiro-Mor. Fastos significativos da História da Europa reflectidos num armorial português do século XVI*. Lisboa: Edição de Francisco Alberto d'Almeida Alves de Azevedo, 1966.
 - 16 António Godinho, *Livro da nobreza e perfeição das armas* (introdução, notas, direcção artística e gráfica de Martin de Albuquerque e João Paulo de Abreu e Lima). Lisboa: Edições Inapa, 1987.
 - 17 *Brasonário da Nobreza de Portugal. Manuscrito anónimo do séc. XVII* (estudo introdutório de José Teixeira da Mota). Lisboa: Edições Moreira & Almeida, 1999.
 - 18 Cristóvão Alão de Moraes, *Compendio das Armas dos Reynos de Portugal & Algarve & das Cidades e Villas principaes delles* (edição de Miguel Metelo de Seixas). Porto: Caminhos Romanos / Centro Lusíada de Estudos Genealógicos e Heráldicos, 2013. Atente-se que este armorial compreende no início um pequeno tratado de armaria.
 - 19 Miguel Metelo de Seixas, *Heráldica, representação do poder e memória da nação*. Lisboa: Universidade Lusíada Editora, 2011, p. 265-320.
 - 20 Miguel Metelo de Seixas; João Bernardo Galvão-Telles, “Elementos de uma cultura visual e dinástica: os sinais heráldicos e emblemáticos do rei D. Duarte”, In: Catarina Fernandes Barreira; Miguel Metelo de Seixas (Coord.), *D. Duarte e a sua época: arte, cultura, poder e espiritualidade*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais / Centro Lusíada de Estudos Genealógicos, Heráldicos e Históricos, 2014, p. 257-284.

qual era em simultâneo consequência e pública manifestação. Não é, contudo, apenas a multiplicação do número de cartas de brasão de armas que vem provar como elas se difundiram como instrumento do poder régio centralizado: também no que respeita ao seu teor, elas evidenciaram uma alteração significativa. Com efeito, a segunda metade do século XV correspondeu a uma época de plena afirmação do princípio heráldico dos acrescentamentos honrosos, isto é, da política de modificação de armas já existentes mediante a doação de novas figuras – que se vinham, portanto, somar às anteriormente existentes –, em nome do rei e invariavelmente como forma de assinalar e recordar serviços prestados à Coroa.

Desta forma, as cartas de armas serviam não apenas de corolário aos processos de nobilitação, mas também de instrumento de adscrição de famílias armoriadas no âmbito do serviço do monarca. Neste sentido, o reinado de D. Afonso V desempenhou um papel decisivo, pois, foi nessa época que, continuando embora com a concessão de armas novas às famílias que o rei alçava à categoria da nobreza, se desenhou outrossim uma política sistemática de agraciamento das armas dos servidores da Coroa com acrescentamentos honrosos. Tais dádivas ora procuravam aludir, de forma simbólica, a determinado feito que se pretendia recordar, ora consistiam na concessão de uma parte das armas do próprio soberano, vincando assim de forma nítida, neste caso, a relação de dependência estabelecida e simbolicamente perpetuada.²¹

O reinado do *Africano* também se caracterizou por outra circunstância de pesadas consequências: a emissão da primeira disposição legal conhecida em matéria heráldica. A carta régia emitida por D. Afonso V em Toro, a 21 de maio de 1476, continha determinações que procuravam restringir a autoridade heráldica ao principal rei de armas ao serviço da Coroa, já então denominado Portugal: a este caberia, em nome do soberano, tanto a concessão de armas novas como a confirmação de antigas, devidamente registadas no “livro do registo e tombo das ditas armas por mim novamente dadas e por ele ordenadas, e das armas de todos os fidalgos antigos, e de linha direita”.²² Os oficiais de armas desempenharam pois uma função primacial na centralização e instrumentalização da heráldica ao serviço da Coroa, mas também em prol da

21 Cf. Francisco de Simas Alves de Azevedo, “Armas de Castela e Leão em concessões heráldicas portuguesas”. *Hoja Informativa de la Academia Internacional de Genealogia y Heráldica*, n.º 188, 1962, p. 1; Carlos da Silva Lopes, “As conquistas e descobrimentos na heráldica portuguesa do século XVI”. *Armas e Troféus*, II série, tomo I, n. 2, 1960, p. 107-124; e Humberto Nuno de Oliveira; Miguel Metelo de Seixas, “As armas de D. Vasco da Gama e os acrescentamentos honrosos na heráldica portuguesa dos séculos XV e XVI”. *Tabardo*, n. 1, 2002, p. 31-56.

22 *Apud* Conde de São Payo, *Do Direito Heraldico Português. Ensaio Historico Juridico*. Lisboa: Centro Tipografico Colonial, 1927, p. 35. Veja-se uma interessante interpretação desta legislação em Carlos da Silva Lopes, “As conquistas e descobrimentos...”, p. 107-124.

afirmação da nobreza em fase de definição de paradigma comportamental e curialização entre os séculos XV e XVI.

Todo este processo concorreu com a gesta dos descobrimentos e da expansão ultramarina; daí decorrendo o objectivo do presente estudo: avaliar como os elementos alusivos aos domínios ultramarinos foram incorporados nestes edifícios imaginários, agentes da memória colectiva da monarquia portuguesa e da sua nobreza no dealbar da modernidade. Assim, o propósito do presente estudo consiste em analisar tais representações, sejam elas de que entidades forem – indivíduos, famílias, instituições –, com o fito de compreender não apenas quem são as entidades representadas, mas também porque lhes são atribuídas determinadas armas e como estas se articulam entre si e em relação ao conjunto das armas não-ultramarinas.

Os dois armoriais quinhentistas que chegaram até aos nossos dias,²³ os citados *Livro do armeiro-mor* e *Livro da nobreza e perfeição das armas*, contêm já referências a uma dimensão ultramarina da heráldica portuguesa. Alguma dessa heráldica insere-se na categoria que os heraldistas designam por “imaginária”, ou seja, consiste em armas atribuídas a entidades que não fizeram uso efectivo delas. Tais armas proliferaram durante a Idade Média e a Moderna; foram durante muito tempo consideradas por historiadores e heraldistas como mera curiosidade, até Pastoureau ter chamado a atenção para o valor de que o seu estudo se reveste para a história das mentalidades, sobretudo quando se articulam em sistemas simbólicos complexos, como no caso do conjunto de armas atribuídas aos cavaleiros da Távola Redonda.²⁴ Embora emergentes do âmbito ficcional, tais insígnias tecem amiúde relações complexas com a realidade, que não deixam de influenciar, por vezes de forma decisiva.²⁵ No caso português, já foi

23 Infelizmente, não se conhece o paradeiro do armorial que precedeu estes dois códices, vulgarmente designado por *Livro Antigo dos Reis de Armas*. Trata-se de um volume de que já se tinha notícia na época de D. Afonso V, no qual, por ordem deste monarca, o rei de armas Portugal estava obrigado a registar e iluminar todas as armas concedidas por sua autoridade. Para o período manuelino, existe notícia de outro armorial mandado executar por ordem régia e que se conservava na sua guarda-roupa; este códice foi total ou parcialmente copiado por diversas mãos, encontrando-se por realizar o trabalho de confrontação das várias cópias existentes em Portugal e Espanha. Sobre o conjunto destes armoriais dos séculos XV e XVI, veja-se Miguel Metelo de Seixas, “As insígnias municipais e os primeiros armoriais portugueses: razões de uma ausência”. *Ler História*, n. 58, 2010, p. 155-179.

24 Michel Pastoureau, *Armorial des chevaliers de la Table Ronde. Etude sur l'héraldique imaginaire à la fin du Moyen Age*. Paris : Le Léopard d'Or, 2006.

25 Note-se, assim, que a heráldica imaginária pode influenciar a efectiva, tornando difícil uma distinção entre ambas. Menéndez Pidal estudou o caso exemplar das armas atribuídas ao reino da Galiza: quando os emblemas heráldicos surgem no Ocidente, esta entidade política já havia deixado de existir de forma autónoma. Por isso, não fez uso de heráldica própria, mas os armoriais atribuíram-lhe armas imaginárias. Mais tarde, quando por motivos políticos e culturais – sobretudo para evidenciar as várias parcelas históricas que formavam a monarquia hispânica – se quis identificar o reino da Galiza mediante uma insígnia própria, recorreu-se às armas consa-

estabelecido um paralelo entre o armorial da Távola Redonda e o dos cavaleiros envolvidos na expansão ultramarina.²⁶ Contudo, nos dois citados armoriais portugueses de início do século XVI, a heráldica imaginária presente limita-se a repetir aquela veiculada por outros armoriais europeus anteriores, tal como a série de armas atribuídas a reinos imaginários ou a reinos concretos, mas não dotados de heráldica.²⁷ Tal género de procedimento traduzia sobretudo uma vontade de veicular uma imagem completa do mundo, ligando-se intimamente a portulanos, roteiros e todo o tipo de instrumentos cartográficos e cosmográficos.²⁸

Mais interessante se revela a forma como se podem encontrar, nos mesmos armoriais portugueses, reflexos heráldicos de proezas cometidas no Ultramar nas armas de famílias nobres. A intervenção régia na heráldica das linhagens ligadas às conquistas ultramarinas assumiu diversos contornos. Em primeiro lugar, a criação de insígnias próprias, concedidas pelo rei por via de uma carta de armas que aludia expressamente ao contributo do agraciado para a expansão de além-mar.²⁹ Muitas destas insígnias apresentavam sobreposição de emblemas antigos e modernos: o que era o caso dos “acrescentamentos honrosos”, que vinham somar-se às armas pré-existentes; mas também o de armas novas que retomavam figuras próprias das linhagens, diferenciando-as de alguma maneira e combinando-as com outras, inventadas para o efeito e mais directamente alusivas quer à natureza dos feitos geradores da mercê, quer ao seu contexto geográfico. Deste modo, sem anular as insígnias pré-existentes, as armas assim refeitas

gradas pelos armoriais. Faustino Menéndez Pidal, “El origen inglés de las armas de Galicia”, in *Leones y castillos. Emblemas heráldicos en España*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1999, p. 285-300.

26 Maria de Lourdes Calvão Borges; J. G. Calvão Borges. “Estudos de Heráldica Portuguesa – I – O Armorial das Conquistas e Descobrimentos e o Armorial da Távola Redonda”. *Armas e Troféus*, VI série, tomo I, n. 1, 2 e 3, 1987/1988, p. 5-28.

27 Azevedo, Uma interpretação histórico-cultural..., p. 103-120.

28 Cf. Alessandro Savorelli, “Atlanti simbolici dello spazio politico. I portolani e il *Libro del Conocimiento de todos los Reinos*”, *Armas e Troféus*, IX série, tomo XVII, 2015.

29 Anselmo Braamcamp Freire, *Armoria Portuguesa*. Lisboa: Cota d’Armas, 1989, *passim*, transcreve as principais cartas de armas de mercê nova. Os casos arrolados por Braamcamp Freire foram objecto de estudo por diversos autores, como António Machado de Faria de Pina Cabral, “Simbolismo heráldico dos descobrimentos e conquistas portuguesas”, in *Comunicaciones y conclusiones del III Congreso Internacional de Genealogia y Heráldica*, Madrid, Instituto Internacional de Genealogia y Heráldica, 1955, p. 361-374; Lopes, “As conquistas e descobrimentos...”; Borges & Borges, “Estudos de Heráldica Portuguesa – I – O Armorial das Conquistas...”; Oliveira & Seixas, “As armas de D. Vasco da Gama...”; e Miguel Metelo de Seixas, “Reflexos ultramarinos na heráldica da nobreza de Portugal”, in Miguel Jasmins Rodrigues (coord.), *Pequena Nobreza e Impérios Ibéricos de Antigo Regime*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Centro de História de Além-Mar, Direcção Geral de Arquivos, 2012, p. 1-37. As relações de figuras heráldicas e armígeros das notas seguintes são baseadas no cruzamento dos dados fornecidos por estes estudos.

inseriam-se, mais uma vez, numa lógica comum de serviço à Coroa e de notoriedade e perpetuação da memória do envolvimento da família na expansão ultramarina.

Em certos casos, as figuras concedidas não tinham relação específica ou evidente com a gesta de além-mar. Assim se passava com algumas figuras tradicionais, apenas associadas de modo abstracto a determinadas qualidades guerreiras ou devoções religiosas que se queriam exaltar, como nos casos de leões, águias, cruzeiros e cordões;³⁰ e com as figuras falantes³¹ ou de difícil interpretação.³²

Num segundo patamar, tal relação estabelecia-se de forma um pouco mais nítida, mas sem recorrer a elementos directamente alusivos ao ultramar, como no caso das figuras associadas por tradição à simbólica da vitória sobre os islamitas,³³ ou no da concessão de partes das próprias armas reais ou da cruz da Ordem de Cristo.³⁴ (Figura 1)

Por fim, num terceiro nível, as insígnias podiam representar directamente as circunstâncias de âmbito ultramarino que haviam levado à sua concessão. A maior parte desses elementos demonstrava feitos bélicos, patentes em construções militares,³⁵

30 Os leões de Gil Simões e seu irmão Vicente Simões, Fernão Luís, Rui Vasques, Nicolau Coelho, Duarte Coelho, Lourenço de Oliva – este referente a um leão concreto, morto pelo armígero numa demonstração de coragem –, Fernão Moreira Perangal e Bento Maciel Parente; as cabeças de leão de Gonçalo Vaz de Campos; as águias de Fernão Gil de Monterroio, Lopo Esteves e Gabriel Gonçalves de Freitas; a cruz de Álvaro Afonso Frade; o cordão franciscano de Gabriel Gonçalves de Freitas.

31 A garça de João Garcês, o sagitário de João Fernandes do Arco, os lobos de João Gonçalves da Câmara de Lobos, dito o *Zarco* – pode levantar-se a hipótese de a torre assaltada por dois lobos ser alusão falante completa ao nome Câmara de Lobos –, o azambujeiro de Gaspar Pacheco do Azambujal, o sapato de Wolfgang Holtzschuher e a alcáçova de Pêro de Alcáçova.

32 O corvo de João Lopes; os esgalhos de Rui Vasques; os besantes de Filipe de Brito de Nicote; os bastões com aldrabas de Vasco Fernandes Caminha; o chefe endentado de João Lourenço; a faixa endentada de Fernão Moreira Perangal.

33 Os crescentes de Fernão Gil de Monterroio e Sebastião Gonçalves Pita; as estrelas de Álvaro Gonçalves de Cáceres, João Lourenço, João Garcês, Gonçalo Mendes Sacoto, Duarte Coelho, Fernão Moreira Perangal e André Caldeira.

34 O besante de prata em campo de azul de Álvaro Afonso Frade, o escudete de Portugal-Antigo de D. Vasco da Gama, a quina de Nicolau Coelho e o castelo de D. João Lobo – talvez também o de Diogo de Azambuja, que aludia expressamente ao da Mina, mas podia acumular o significado de acrescentamento honroso oriundo das armas reais –. Na qualidade de governadores da Ordem de Cristo, os reis de Portugal também incluíram nas suas concessões as respectivas insígnias, aliás desde cedo e intimamente associadas à simbólica da expansão: é o caso da cruz desta Ordem nas armas de Wolfgang Holtzschuher, e das quatro bandeiras com a mesma cruz nas de João de Figueiredo.

35 Os castelos de Diogo de Azambuja, Álvaro do Couto e Filipe de Brito de Nicote; as torres de João Gonçalves da Câmara de Lobos, Martim Esteves Boto, Fernão Luís, Duarte Coelho, Cristóvão Leitão – com sino –, Lopo Bariga e João de Figueiredo e Bento Maciel Parente; as muralhas de Manuel Mendes de Tânger e Francisco Monteiro de Pale; os baluartes de Diogo Fernandes do Carvalhal Benfeito, Pedro Anes do Canto e Belchior Vieira

armamento,³⁶ troféus,³⁷ navios,³⁸ bem como na representação concreta dos inimigos derrotados³⁹ ou do próprio herói.⁴⁰ Mais raramente, as figuras aludiam à navegação,⁴¹ ao descobrimento e tomada de posse de territórios,⁴² ou incorporavam elementos exóticos.⁴³

Por vezes, a escolha de figuras directamente alusivas aos feitos praticados no Ultramar coadunava-se com elementos tradicionais da heráldica pré-existente. Um dos casos paradigmáticos nesse sentido consiste nas armas concedidas pelo rei D. João III a Duarte Coelho, primeiro capitão-donatário de Pernambuco. (Figura 2) Tais armas, ausentes dos grandes armoriais manuelinos, constam do *Livro Darmas da nobreza fidalgia do Reino de portugal* (fl. 91), coligido por Brás Pereira Brandão e depois por seu sobrinho-neto Brás Pereira de Miranda, que adiante se caracterizará. Nelas, o leão e a bordadura das armas antigas dos Coelhos vêem-se conjugados com uma série de novos elementos: uma cruz latina assente num cômodo, um chefe carregado de cinco estrelas e cinco castelos a carregarem a bordadura em vez dos tradicionais – e falantes – coelhos.⁴⁴

Embora não se conheçam documentos coevos explicativos das figuras acrescentadas, não se afigura difícil entrever as suas origens: a cruz firmada no cômodo

Ternate; a cidade de Luís de Loureiro.

- 36 As lanças de Manuel Mendes de Tânger, Diogo Fernandes do Carvalhal Benfeito e Lourenço de Oliva; as bombardas de Cristóvão Leitão e Francisco Monteiro de Pale; as setas de Cristóvão Leitão; a espada de Belchior Vieira Ternate; a adarga de Gaspar Pacheco do Azambujal; a escada de assalto de Luís de Loureiro.
- 37 As bandeiras de Luís de Loureiro, Vasco Fernandes César e Cristóvão Leitão.
- 38 As fustas de Vasco Fernandes César; a canoa de Bento Maciel Parente.
- 39 As cabeças de mouros de Martim Esteves Boto, Gabriel Gonçalves de Freitas, Manuel Mendes de Tânger, Gonçalo Mendes Sacoto, Belchior Vieira Ternate e Fernão Moreira Perangal; os bustos de mouros de Wolfgang Holtzschuher, Diogo Fernandes do Carvalhal Benfeito, António Correia Barém – neste caso, com menção expressa de que se trata da cabeça do rei de Barém – e Lourenço de Oliva; e o mouro de corpo inteiro de Francisco Monteiro de Pale; e o próprio alcaide de Azamor no timbre de Luís de Loureiro.
- 40 O braço de Vasco Fernandes Caminha – empunhando uma aldraba – e Belchior Vieira Ternate – com uma espada; o guerreiro de corpo inteiro de Francisco Monteiro de Pale.
- 41 A ponta ondada de azul e prata de Álvaro Afonso Frade, Nicolau Coelho – neste caso, partida de verde, aludindo duplamente aos novos mares e terras –, Álvaro do Couto e Bento Maciel Parente; a ponta azul de Gaspar Pacheco do Azambujal; o quartel ondado de prata e azul de Filipe de Brito de Nicote; o cavalo marinho de André Caldeira.
- 42 Os padrões de Diogo Cão e Nicolau Coelho; os penhascos de Diogo Cão e Lopo Barriga; a caverna com barras de Bento Maciel Parente – alusiva às minas –. Poderá caber nesta categoria a cruz presente nas armas de Duarte Coelho, porventura alusiva à Terra de Santa Cruz.
- 43 As palmeiras de Álvaro Gonçalves de Cáceres e João Lopes; as cabeças de negro de Fernão Gomes da Mina; as onças de Nuno Martins Garro e Sebastião Gonçalves Pita; o tigre de Bento Maciel Parente.
- 44 Freire, *Armaria...*, p. 145-146.

representaria à própria invocação da Santa Cruz na denominação da terra cuja colonização se iniciava, ao passo que as estrelas aludiriam à constelação do Cruzeiro do Sul, já mencionada na carta de Mestre João, que acompanhou a notícia do achamento pela frota de Pedro Álvares Cabral. Já em relação à bordadura, além de retomar a das armas costumadas dos Coelhos, pode, outrossim, apontar-se um fenómeno de mimetismo visual que ela implica, no sentido de se tratar de uma forma de aproximação à heráldica do próprio rei de Portugal. Embora tal asserção possa parecer ousada, a verdade é que a política de acrescentamentos honrosos heráldicos concedidos pelos monarcas portugueses ao longo da segunda metade do século XV e toda a centúria seguinte traduz uma nítida vontade de criar elos visuais que evidenciassem a ligação entre os premiados e as insígnias régias.⁴⁵ O que constituía mais uma forma de reforçar a ideia de comunhão entre o rei e a nobreza ou, vendo por outro ângulo, a premência da componente de serviço à Coroa como eixo central do novo ideal nobiliário. Com esta conjugação de elementos antigos e novos, as armas de Duarte Coelho transmitem bem a intervenção da Coroa na construção da imagem de uma nobreza que, sem repudiar a vetustez de um passado porventura glorioso, pretende projectar-se no futuro por via do serviço ao rei no empreendimento ultramarino. Não apenas nos campos de batalha do Norte de África ou da Ásia, mas também, a partir do reinado de D. João III, na obra colonizadora do Brasil.

A identificação da iluminura do armorial de Brás Pereira Brandão é, nesse sentido, significativa: por baixo do nome de Duarte Coelho, consta a especificação “da nova Lusitania”. Tal discriminação transmite o apego a um ideário de refundação do reino nas paragens equatoriais que a Duarte Coelho havia calhado por quinhão. Para as quais ele procurou transplantar um modelo cultural em que, sempre sob invocação de uma dimensão religiosa dominada pelo ideal de missão e de combate ao “infiel”, se fundiam as tradições cavaleirescas medievais com a herança clássica reinterpretada.⁴⁶ Afinal, é essa mesma a mensagem que as suas armas acabam por transmitir, numa fusão de elementos prístinos com outros alusivos aos novos domínios, sob o enquadramento da bordadura que mimetizava a das armas reais. Daí resultava o emblema visual do projecto de Nova Lusitânia concebido por Duarte Coelho, como consta da própria carta de armas datada de 1545, que cita os “muitos e leaes serviços que duarte coelho fidalgo da minha

45 Sobre esse fenómeno de mimetismo da heráldica régia por parte da nobreza, observável desde o século XIII, veja-se Miguel Metelo de Seixas; João António Portugal, “À sombra dos príncipes. A heráldica dos Sosas no mosteiro de Santa Maria da Vitória da Batalha”, In: Pedro Redol; Saul António Gomes (Coord.), *A Capela dos Sosas no Mosteiro da Batalha*. Batalha: Município da Batalha, 2012, p. 27-63.

46 Evaldo Cabral de Mello, *Um imenso Portugal. História e historiografia*. São Paulo: Editora 34, 2002, p. 70-71. Este autor refere a cultura literária que transparece da correspondência de Duarte Coelho, abrangente de obras clássicas como de romances de cavalaria; o nome da cidade de Olinda proviria aliás da heroína homónima do romance de cavalaria *Amadis de Gaula*.

casa tem feitos nas partes da jmdia homde seruido muito tempo na gerra que sempre teinho contra os mouros e enfiees como na capitania de fernão buço da nova lusytania no brasyll homde elle ora por meu mandado he capitão e governador”.⁴⁷

De modo geral, verificava-se na heráldica da nobreza envolvida na expansão ultramarina um apego às figuras tradicionais, que correspondia à natureza predominantemente militar e cavaleiresca dos feitos aludidos nas cartas de armas – a par com a menção sistemática dos serviços prestados à Coroa –. Daí também a preponderância notória do território norte-africano como palco propício para tais feitos: esse era por excelência o campo de combate contra o infiel, de olhos postos na prossecução do ideal de cruzada.⁴⁸ Tal ligação formal e espiritual permitia estabelecer um elo, real ou imaginário em termos genealógicos, com a noção de antiguidade e perpetuação das linhagens, importante elemento da mentalidade nobiliárquica. E plasmava-se, outrossim, na construção de uma gesta própria, de feição acentuadamente cavaleiresca, baseada nos relatos heróicos de natureza histórica ou mítica.

A Coroa portuguesa procurou, aliás, transplantar a mesma lógica para algumas organizações sociopolíticas com que se deparou no ultramar. Assim, logo com D. João II foram atribuídas armas a “Bemoym, Principe Negro do Regno de Gelof” (Figura 3), constituídas pela conjugação de dois elementos simbólicos bem expressivos: a cruz e as quinas.⁴⁹ (Figura 4) Mais impressionante, ainda, foi a concessão de armas ao rei D. Afonso I do Congo, nas quais se trasladavam todos os elementos simbólicos e lendários referentes a Ourique e ao ideal de cruzada, ousadamente transposto para a África equatorial.⁵⁰ A aculturação heráldica então tentada – e bem-sucedida no caso das insígnias reais congolenses, que se manteriam em uso até ao século XX – compreendeu também o envio de 20 cartas de armas para o soberano africano poder instituir

47 Apud Freire, *Armoria*..., p. 146.

48 Em nítido contraste com o que se passava na vizinha monarquia espanhola, na qual as figuras expressivas da “americanidade” constituíram presença expressiva na heráldica tanto dos conquistadores desses territórios, como das respectivas elites nativas, incorporadas na governação. Cf. Carlos López-Fanjull de Argüelles, “Las armerías de los conquistadores de Indias”, *Historia y Genealogía*, n.º 4, 2014, p. 151-178; Idem, “La imaginación heráldica en la España del siglo XVI. Las armerías de los caciques y los muebles americanos”, *Historia y Genealogía*, n.º 5, 2015, p. 229-266.

49 Garcia de Resende menciona a cerimónia de atribuição de armas quando o próprio rei D. João II armou Bemoim cavaleiro; estas consistiam em uma “Cruz dourada em campo vermelho, e as quinas de Portugal na bordadura”. Garcia de Resende, *Crónica de D. João II e Miscelânea*. Lisboa: INCM, 1991, p. 116. A primeira representação conhecida destas armas (aliás presença extremamente rara nos armoriais, devido à sua efêmera existência) consta do referido *Livro Darmas da nobreza fidalgia do Reino de purtugal*, a fl. 95 bis.

50 Veja-se, por todos, Maria de Lurdes Rosa, “Velhos, novos e imutáveis sagrados... Um olhar antropológico sobre formas “religiosas” de percepção e interpretação da conquista africana (1415-1521)”. *Lusitania Sacra*, n.º 18, 2006, p. 19-36.

– e controlar – no seu reino uma representação heráldica da nobreza, a par com os respectivos títulos.⁵¹ É significativo que as armas novas do soberano congolês convertido ao Cristianismo tenham sido incluídas nos capítulos do *Livro do Armeiro-mor* e do *Livro da Nobreza e Perfeição das Armas* dedicados à heráldica – real e imaginária, como se viu – de todos os reinos existentes no mundo: ao incluir tais insígnias, os compiladores integravam neste rol um reino que se assumia como subsidiário da Coroa portuguesa, a qual assim reforçava a sua dimensão imperial.

Caso peculiar foi o de Duarte Pacheco Pereira. Nos territórios descobertos, os portugueses não encontraram sistemas emblemáticos semelhantes à heráldica europeia – com a possível exclusão dos *mon* japoneses –, mas aplicaram por vezes a noção de que aqueles a quem era reconhecida a dignidade de soberano deviam ter o poder de outorgar armas. Assim, a Duarte Pacheco Pereira foram concedidas armas novas pelo rei de Cochim, depois reconhecidas em Portugal. (Figura 5) Tais armas organizavam-se em tudo consoante os princípios aplicados à heráldica dos beneficiários de cartas de brasão de armas por feitos praticados no ultramar: o escudo compreendia cinco coroas e uma bordadura carregada de castelos colocados sobre navios e ondas, sendo rodeado por seis bandeiras sotopostas.⁵² Além da alusão aos feitos ultramarinos, o impacto visual das armas produzia uma óbvia emulação das armas reais portuguesas, num fenómeno de mimetismo visual semelhante ao observado no caso das armas de Duarte Coelho, capitão-donatário de Pernambuco.

O conjunto das armas assim distinguidas com elementos referentes ao ultramar transparece nos dois citados grandes armoriais quinhentistas: elas encontram-se dispersas pelos códices, proporcionando, até do ponto de vista visual, uma fusão entre as insígnias antigas e as novas. Estes armoriais espelham destarte a fusão entre velha e nova aristocracia no cadinho do ideal nobiliárquico ligado ao serviço da Coroa, operado em grande parte nos domínios ultramarinos. E confirmam, em simultâneo com a sala dos brasões do paço real de Sintra, uma hierarquia nobiliárquica baseada precisamente no ideal de serviço do rei.⁵³

Valor diferente teriam, porém, tais armas no anterior *Livro Antigo dos Reis de Armas*, visto que era neste códice que o rei de armas Portugal tinha obrigação de registar e iluminar todas as armas novamente concedidas ou aumentadas pelo soberano. Deste modo,

51 Cf. Miguel Metelo de Seixas. “As armas do rei do Congo”. In *Os Descobrimentos e a Expansão Portuguesa no Mundo*. Lisboa: Universidade Lusíada, 1996, p. 330 e 334.

52 Armando de Mattos. *As “armas-novas” de Duarte Pacheco Pereira*. Coimbra: Coimbra Editora, 1936. Note-se que as armas vieram a ser efectivamente usadas por alguns descendentes do armígero, que obtiveram a competente carta de brasão passada pelo rei de armas Portugal.

53 Anselmo Braamcamp Freire, *Brasões da Sala de Sintra* (introdução de Luís de Bivar Guerra). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1973, vol. I, p. 39.

longe do processo de fusão simbólica e visual proporcionado pelos armoriais quinhentistas, o *Livro Antigo* constituiria um repositório directo e exclusivo da heráldica deferida em nome do rei de Portugal, na qual os elementos ultramarinos ganhariam presença mais intensa. Embora não se conheça cópia expressa do *Livro Antigo*, tem-se notícia de outra obra, *Livro Darmas da nobreza fidalgia do Reino de portugal*, coligida e iluminada por Brás Pereira Brandão e depois pelo seu sobrinho-neto Brás Pereira de Miranda com base no armorial que se guardava na guarda-roupa dos reis de Portugal.⁵⁴ Pelo que transparece da parte copiada pelo primeiro compilador, verifica-se que uma sequência inteira do códice corresponde às armas sucessivamente concedidas pelos soberanos portugueses entre a segunda metade do século XV e o princípio do seguinte, pelo que se pode deduzir que o *Livro da Guarda-roupa* deveria ser parcialmente constituído por uma cópia do *Livro Antigo*, entretanto acrescentada com outro tipo de armas. Na sequência das armas concedidas, cada desenho é acompanhado de uma explicação circunstanciada dos feitos que estiveram na sua origem, e, por vezes, até de uma explicação simbólica das figuras heráldicas.

Mas o armorial de Brás Pereira Brandão pode, outrossim, ser considerado como parte de uma inflexão na produção de obras heráldicas e servir de indício para uma visão mais ampla, reveladora de tensões que, ao longo de todo a Idade Moderna, percorreram a produção heráldica portuguesa. Com efeito, há notícia de outras obras coevas igualmente reunidas sem interferência do poder régio, como o *Livro do Senhor Dom Duarte*, de que subsistem diversas cópias;⁵⁵ o *Livro dos Braçoens das Familias deste Reyno, com suas origens* coligido por D. António de Ataíde, segundo conde da Castanheira;⁵⁶ e a colectânea de *Blasones* de

54 O códice em causa tem por título completo *Livro Darmas da nobreza fidalgia do Reino de portugal. tirado do lyvro que os Reis de portugal tem na sua guarda Roupa por braz pereira brandam com muita verdade. e asy otras Armas que vieram a sua noticia e achou em musteiros em sepulturas Amtigas como se veran de lynagens que ya non a memoria delas. começa primeiro nas ensinias e armas das cidades episcopais do Reino nam tem blasõ pola antiguidade ou por descuido dos cronistas e Reis nam serem disto coryosos*. Martim de Albuquerque realizou a sua análise codicológica da obra, concluindo que ela foi parcialmente copiada do *Livro da guarda-roupa dos reis*. Este armorial manteve-se sempre na posse da família dos condes de Alcáçovas, desconhecendo-se, contudo, o seu paradeiro actual. Foi possível consultar uma sua reprodução na posse de Martim de Albuquerque, a quem se agradece a gentileza de ter permitido a respectiva consulta; os agradecimentos são extensivos a João Portugal, a quem se deve a notícia da existência desta reprodução e as diligências efectuadas para a compulsar e reproduzir, com autorização do seu proprietário. Cf. Martim de Albuquerque, *A expressão do poder em Luís de Camões*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1988, p. 66-70.

55 Nomeadamente na Torre do Tombo, na Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa e na Biblioteca Pública Municipal do Porto.

56 D. Antonio Caetano de Sousa, “Apparato à Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa”, in *Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa, desde a sua origem até o presente, com as Familias illustres, que procedem dos Reys, e dos Serenissimos Duques de Bragança, justificada com instrumentos, e Escritores de inviolavel fé, e offerecida a el-Rey D. João V. Nosso Senhor*. Lisboa Occidental: Na Officina de Joseph Antonio da Sylva, Impressor da Academia Real, 1735, tomo I, p. LI.

Jorge de Montemor ou Montemayor.⁵⁷ A partir de meados do século XVI, portanto, a iniciativa de produção de textos heráldicos deixara de ser um exclusivo de oficiais de armas.

O que estaria subjacente à iniciativa e necessidade de produzir tais obras heráldicas “privadas”, isto é, fora da alçada dos oficiais de armas? Uma possível resposta pode apontar para a reacção às normas que haviam sido postas em vigor com voluntariosa intervenção da Coroa desde os tempos de D. Afonso V, culminando com a legislação manuelina. Assim, as obras heráldicas compiladas à margem da autoridade dos oficiais de armas surgiam com uma inesperada caracterização de movimento paralelo perante a tentativa de transformar a armaria num instrumento ao serviço dos desígnios da Coroa. À luz dessa perspectiva, poderão compreender-se os tópicos e momentos de polémica agudizada logo em finais do século XVI, em redor do papel assumido pelos particulares na ideia de conservação da memória, fora das instituições estatais, nomeadamente do Juízo da Nobreza.⁵⁸ A partir de então, os reflexos ultramarinos na heráldica da nobreza portuguesa perpetuar-se-ão nos armoriais sucessivamente compilados quer no âmbito dos oficiais da Coroa, quer no de particulares.⁵⁹

Ausentes dos armoriais quinhentistas estavam contudo as armas dos próprios territórios descobertos, conquistados ou colonizados pela Coroa portuguesa, com a excepção já aludida do reino do Congo. Tal ausência pode espantar. Tanto mais que se situa em nítida oposição com o que se passava na vizinha América espanhola, na qual abundaram as concessões de armas a cidades – quer existentes antes da conquista, quer fundadas pelos espanhóis – por parte de Carlos V e Filipe II.⁶⁰

As razões desta ausência radicam em primeiro lugar na falta de tradição de concessão de armas municipais pela Coroa portuguesa, ao contrário do que se passava noutras monarquias europeias. Em Portugal, as armas municipais eram assumidas e modificadas por iniciativa das próprias câmaras, mesmo quando estas se limitavam porventura a copiar as insígnias dos seus eventuais senhores – régios, eclesiásticos ou nobres.⁶¹ Quando se verificou a expansão ultramarina, este esquema foi parcialmente transposto para os novos territórios: nos primeiros tempos, quando a presença portuguesa se limitava à costa noroeste africana e aos arquipélagos atlânticos, a emblemática aí presente tendeu a repetir respectivamente o tema das armas reais – com as variações dos ramos

57 Sousa, “Apparato”..., p. CLIV.

58 Figueirôa-Rêgo, *Reflexos de um poder...*, *passim*.

59 Cf. Seixas, “Qual pedra íman...”, p. 357-413.

60 Teodoro Amerlinck, “Heráldica municipal en la Nueva España durante el siglo XVI”, in Faustino Menéndez Pidal (ed.), *Las armerías en Europa al comenzar la Edad Moderna y su proyección al Nuevo Mundo*. Madrid: Dirección de Archivos Estatales, 1993, p. 19-30.

61 Seixas, *Heráldica, representação do poder...*, p. 189-222.

secundogénitos – e o da cruz da Ordem de Cristo. À medida que a Coroa se foi apropriando integralmente do empreendimento expansionista, as armas e empresas régias sobrepuseram-se aos demais sinais. Quando se verificou a detenção conjunta do governo do reino e do da Ordem de Cristo na pessoa de D. Manuel I, depois transformada em integração definitiva por seu filho D. João III, a tríade armas reais – empresa régia (para ambos estes monarcas, a esfera armilar) – cruz da Ordem de Cristo tornou-se dominante, quando não exclusiva, nos territórios ultramarinos portugueses.

Na própria heráldica régia, existira previamente um momento crucial de hesitação quanto à sua morfologia e semiótica: nas primeiras cortes que mandou reunir, D. João II pôs à discussão a reforma das armas reais.⁶² Entre 1482 e 1485, tal debate prolongou-se no conselho régio; como apontam as memórias de Álvaro Lopes de Chaves, secretário do rei, um dos temas debatidos consistiu em saber se D. João II deveria assumir o título de rei da Guiné e as respectivas armas. Chegou-se à conclusão que tal não seria conveniente e que o soberano deveria “somente tomar o titulo de senhor de Guine sem armas della nem dalem maar e que fiquasse pera se alguma uez passasse alem e tomasse algum outro lugar que entam pareceria mais honesto tomar armas della com o titolo que tinha”.⁶³ O que seria então considerado “honesto”? Dentro da mentalidade heráldica coeva e das práticas simbólicas de conquista, haveria que tomar título e armas de reinos já existentes e que passassem a submeter-se à autoridade do rei de Portugal: o “além” do memorialista deveria consubstanciar velhos sonhos de cruzada, referindo-se porventura aos reinos de Marrocos, Jerusalém ou Índia, todos eles dotados de heráldica consagrada pelos armoriais medievais. Certo é que a decisão tomada em 1485 por D. João II teve repercussões fulcrais para a heráldica régia portuguesa: ao contrário das restantes congéneres europeias, esta ateve-se a um brasão fixo, evitando variar em função da acumulação de territórios. Na verdade, as armas reais portuguesas mantiveram-se incólumes, salvo variações de estilo e nos ornamentos exteriores, perpetuando-se até à actualidade.⁶⁴ Desta forma, a heráldica da monarquia portuguesa, ao contrário da maior parte dos Estados europeus, não assumiu um carácter territorial nem primordialmente dinástico, mas antes institucional, representativo da noção abstracta de Coroa.

62 Para a questão da reforma das armas reais por D. João II, veja-se Miguel Metelo de Seixas, “Art et héraldique au service de la représentation du pouvoir sous Jean II de Portugal (1481-1495)”, in Matteo Ferrari (Coord.), *L’Arme Segreta. Araldica e Storia dell’Arte nel Medioevo (secoli XIII-XV)*. Firenze: Le Lettere, 2015, p. 285-309.

63 Álvaro Lopes de Chaves, *Livro de Apontamentos (1438-1489). Códice 443 da Coleção Pombalina da B. N. L.* (introdução e transcrição de Anastácia Mestrinho Salgado e Abílio José Salgado). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983, p. 258.

64 Miguel Metelo de Seixas, “El simbolismo del territorio en la heráldica regia portuguesa. En torno a las armas del Reino Unido de Portugal, Brasil y Algarves”, *Emblemata. Revista Aragonesa de Emblemática*, vol. XVI, 2010, p. 285-330.

Dentro deste quadro, compreende-se a escassez da heráldica própria de instituições e territórios ultramarinos, aliás compaginável com a centralização do poder régio, tão precoce e pujante no reino de Portugal. Terá também contribuído para esse efeito a ausência de tradição de corpos intermédios na monarquia portuguesa: entre os municípios e o rei, nenhum outro órgão de soberania se interpunha. Na verdade, é preciso esperar pelo século XVII para que os armoriais portugueses comecem a dar conta de alguma heráldica própria dos domínios ultramarinos, toda ela de carácter municipal.

A sua primeira manifestação ocorre cerca de 1630, pela pena do padre António Soares de Albergaria.⁶⁵ Este concebe uma obra heráldica ímpar: tratava-se não só de coligir as armas de todas as entidades conhecidas, mas também de explicitar o seu conteúdo simbólico, integrando-as num sistema de valores simbólicos definidos, especificando outrossim a análise para cada caso concreto. Projecto vastíssimo, portanto. E inovador. Infelizmente, Soares de Albergaria não chegou a publicar a sua obra monumental – apenas editou um volume de gravuras e uma resposta às objecções que este terá motivado –, mas sobreviveram diversos códices que funcionavam como copiadores. Por eles se vê que o autor entendia a heráldica como uma representação honorífica pela qual as entidades assumiam e exibiam uma identidade pública, demonstrativa do papel que lhes cabia na ordem política e social, e que servia também para a manutenção da memória dessas entidades – recordação de feitos ou de características idiossincráticas.

Na verdade, ao armorial de Soares de Albergaria subjaz a ideia de que todas as entidades que haviam participado ou participavam na construção da monarquia portuguesa deviam exprimir o seu contributo por uma manifestação simbólica, ou seja, pelas respectivas armas – daí todos os tipos de heráldica presentes: de família, dinástica, de Estado, eclesiástica, universitária, corporativa, militar, municipal –. Esta última revelava-se portanto ilustrativa da individualidade de cada concelho e demonstrativa do contributo que cada um dera para a edificação da monarquia, assim como do valor do esforço de todos os municípios para o mesmo fim. Por isso se justificava a inserção de alguns municípios ultramarinos no seio da rubrica “Insígnias das Cidades de Portugal”: as Ilhas atlânticas – Funchal, com pães e canas de açúcar; Ilha de São Miguel, com recurso ao arcanjo padroeiro –⁶⁶; Goa – escudo com a torre e a roda de Santa Catarina encimada por uma mitra e

65 Para a caracterização das obras de Soares de Albergaria, veja-se Seixas, *Heráldica, representação do poder...*, p. 342-348.

66 As armas do Funchal merecem a seguinte descrição: “sinco paens dasucar em quina com huma cana ao pe”; ao passo que as da Ilha de São Miguel vêm apenas desenhadas, sem qualquer descrição, vendo-se um escudo com a imagem do arcanjo com uma balança na mão esquerda e uma lança na direita, cravada num dragão que está a espezinhar, tudo assente num cômodo. António Soares Albergaria, *Armario – Nobreza Uniuersal de Portugal*. BNL Cód. 1118, fl. 304v-306v.

cruz pontifical, alusivas ao dia da sua tomada e à sua qualidade de primaz –⁶⁷; Malaca – escudo com um junco encimado por uma chave, tendo por timbre um tigre.⁶⁸

Deste modo, Soares de Albergaria dá a conhecer certas armas ultramarinas porque elas eram efectivamente usadas pelos municípios – dimensão administrativa –, mas também porque se inscreviam de forma explícita na memória colectiva da monarquia portuguesa (importância simbólica de Goa, centro político e religioso dos domínios portugueses na – Ásia e na costa oriental africana, e de Malaca, assinalada como chave estratégica para o controle do Índico.

O período em torno da época da Restauração da independência em 1640 coincide com um inédito interesse pela heráldica municipal.⁶⁹ É então que se difundem as séries iconográficas das armas das cidades do reino, logo seguidas pelas tentativas de compilação das armas das principais vilas. Nesse âmbito, é interessante notar que as abordagens mais ricas consistem provavelmente nos trabalhos dedicados por dois magistrados: João Pinto Ribeiro⁷⁰ e Cristóvão Alão de Moraes.⁷¹ O primeiro evidenciou as formas de inserção da simbólica do poder municipal na doutrina política da época. O segundo procurou formar o *corpus* das manifestações heráldicas desse mesmo poder. Ambos se moveram no claro intuito de construção de um edifício político em que a soberania, embora nominalmente detida de forma absoluta pelo príncipe, assentava sobre a ideia da composição de diversos corpos históricos unidos sob a égide da Coroa. Entre os quais os municípios desempenhavam um papel de primeira instância, quer quanto à parcela residual de soberania que neles residia – e que não relevava do poder régio, ao qual se submetiam de forma voluntária, reiterada em certos momentos e rituais de consagração –, quer quanto à administração efectiva do território. Não espanta, por isso, que o mais completo armorial autárquico do Antigo Regime tenha saído da pena de um magistrado restauracionista.

67 São apontadas duas versões diferentes: “Goa tem por Armas huma Roda de Santa Catarina e a Santa por timbre porque se ganhou no seu dia. [...] A cidade de Goa tem por armas huma torre com huma roda de Santa Caterina e por cima da torre huma Mitra e a Cruz pontifical, por ser ella a Metropoli, e Primas de todo o Oriente”. *Ibidem*, fl. 307v-308.

68 “A Cidade de Malaca tem por armas hum iunco que he serto genero de embarcação, com huma chave e por remate hum tigre, animal proprio daquela terra: a chaue senifica selo ella de todo o Sul”. *Ibidem*, fl. 308. O tema do junco aparece de facto no *dinheiro* português cunhado em Malaca no reinado de D. Sebastião. Alberto Gomes; António Miguel Trigueiros, *Moedas portuguesas na época dos Descobrimentos*. Lisboa: Edição do Autor, 1992, p. 214.

69 Cfr. Miguel Metelo de Seixas, *Heráldica, representação do poder...*, maxime p. 385-390.

70 Cf. Miguel Metelo de Seixas, “João Pinto Ribeiro e a vexilologia municipal portuguesa. Em torno de uma polémica seiscentista”. *Revista Lusófona de Genealogia e Heráldica*, n. 1, 2006, p. 189-206.

71 Cristóvão Alão de Moraes, *Compendio das Armas...*

O evento da Restauração de 1640 assumiu-se, na realidade, como um momento de reconstrução e de reequilíbrio de forças entre os diversos corpos que compunham a monarquia. Da mesma forma que se debateu a rivalidade entre a pena e a espada – o mesmo é dizer entre um conceito de nobreza sempre ao serviço da Coroa, porém por via essencialmente militar ou, em oposição, por via jurídica, administrativa, cultural – também se questionou o contributo relativo das diversas instituições e camadas sociais que se esforçavam – no passado, no presente e no futuro – para a edificação, defesa, manutenção e expansão do edifício conjunto da monarquia. Cujo fundamento era, precisamente, de natureza contratualista, pois residia num pacto entre o soberano e as diversas instâncias de representação do povo, ou seja, da república.⁷² Nesse equilíbrio multifacetado, os municípios exerciam um papel de relevo, que diversos autores apresentavam como manifestação imemorial da soberania e da administração do território. E era nesse mesmo pacto que os letrados, por sua vez, reivindicavam e ocupavam um papel cada vez mais destacado como agentes de ligação das forças em presença com os organismos ao serviço da Coroa. O armorial autárquico de Cristóvão Alão de Morais espelha, pois, essa dúplici construção cultural e política. No que se refere ao ultramar, Alão de Morais inclui as armas de duas cidades dos arquipélagos atlânticos (Angra e Funchal)⁷³ e, pela primeira vez, as de uma cidade do Brasil. Trata-se da heráldica atribuída à cidade capital de São Salvador da Bahia: “A Bahia de todos os Santos no Estado do Brasil Tem por blasão em campo verde pomba branca com hum raminho de Oliveira com tres folhas nelle”.⁷⁴ (Figura 6)

A razão para que as armas soteropolitanas fossem incluídas no armorial municipal de Alão de Morais coincide com a que ditara a inserção das de Goa e de Malaca nos armoriais anteriores: na sequência da restauração da Bahia face aos conquistadores holandeses e do papel central que desempenhava como sede da autoridade régia delegada sobre o conjunto dos territórios americanos, a cidade do Salvador ganhara lúdima inscrição no registo epopeico da monarquia. Não apenas da monarquia portuguesa, note-se, mas da monarquia hispânica: no Palácio Régio de Buen Retiro, a sala de aparato, dita *de los reinos*, apresentava de um lado o ciclo dos trabalhos de Hércules – por Zurbaran –, e do outro os momentos heróicos da rendição de Breda – por Velázquez – e da restauração da Bahia – por Maino.⁷⁵ Tal como sucedera quando do debate em torno da reconfiguração das armas reais no reinado de D. João II, o princípio da *honestidade* ditava a possibilidade de determinadas armas

72 Veja-se o estado da questão em António Pedro Barbas Homem, “O estudo da cultura política portuguesa da Idade Moderna”, In: Francisco José Aranda Pérez; José Damião Rodrigues (Ed.), *De Re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidade*. Madrid: Sílex, 2008, p. 99-126.

73 Cristóvão Alão de Morais, *Compendio das Armas...*, fl. 27 e 41.

74 Ibid., fl. 30.

75 Gérard Sabatier, “Le palais d’Etat en Europe”, In: Marie-France Auzépy; Joël Cornette (Dir.), *Palais et pouvoir. De Constantinople à Versailles*. Vincennes : Presses Universitaires de Vincennes, 2003, p. 97.

se inscreverem nos armoriais como representativas do contributo que cada corpo assim representado prestava para o edifício comum e compósito da monarquia. Bem ao gosto da época, privilegiava-se a expressão dessa heráldica por meio de uma série de meios artísticos e literários, interligados entre si pela referência comum aos elementos compositivos do brasão e às ligações *engenhosas* que eles permitiam estabelecer.⁷⁶

A própria natureza das armas soteropolitanas é, nesse sentido, reveladora de um ponto de viragem no entendimento da heráldica. Ao contrário do que se tem vindo a observar até aqui, as figuras das armas de Salvador não se inspiraram nem no repertório heráldico tradicional, nem na integração ou *heraldização* de elementos exóticos alusivos aos domínios ultramarinos. A escolha da pomba carregando um ramo de oliveira remetia explicitamente para uma inspiração bíblica, com forte carga simbólica e política, reforçada pela presença da legenda *Sic illa ad Arcam reversa est*. Com efeito, ao invés de figurar determinado feito militar, geralmente consubstanciado na vitória sobre um inimigo, o sinal escolhido pretendia simbolizar a ideia de refundação do reino no território americano, dando continuidade ao projecto da Nova Lusitânia gerado em meados do século XVI pelo capitão-donatário Duarte Coelho. No último quartel do mesmo século, Gabriel Soares de Sousa já se referia às armas soteropolitanas, relacionando-as com a posse de D. Duarte da Costa como segundo governador-geral do Brasil: “desembarcou na Cidade do Salvador, nome que S. A. lhe mandou pôr; e lhe deu por armas uma pomba branca em campo verde, com um rolo à roda branco, com letras de ouro que dizem *Sic illa ad Arcam reversa est*, e a pomba tem três folhas de oliva no bico”.⁷⁷ Observa-se, portanto, um investimento directo do monarca na elevação da sede do governo central da colónia, traduzido na escolha toponímica e nas características da sua heráldica. Além da excepcionalidade da sua composição de inspiração veterotestamentária, as armas da cidade do Salvador impunham-se também pela absoluta raridade de tais emblemas municipais no Ultramar português. No Brasil, apenas se pode assinalar um outro caso putativo: o da cidade do Rio de Janeiro, que terá adoptado por armas um feixe de setas alusivo ao santo padroeiro – e, porventura, ao rei homónimo –, conjugado com a esfera armilar, esta entendida como emblema próprio dos domínios ultramarinos.⁷⁸

76 Sobre esta relação entre heráldica e literatura no século XVII, com especial incidência na poesia épica, veja-se Yvan Loskoutoff, *L'armorial de Calliope*. Tübingen: Gunter Narr Verlag Tübingen, 2000.

77 Gabriel Soares de Sousa, *Notícia do Brasil* – comentários e notas de Varnhagen, Pirajá da Silva e Edelweiss. São Paulo: Brasiliensia Documenta, 1974, p. 63-64.

78 Faltam contudo estudos documentados que permitam compreender quando foi este escudo assumido pela câmara do Rio de Janeiro; é provável que tal adopção date apenas do período em que a capital do Estado do Brasil foi para aí transferida. Pelo contrário, o domínio holandês sobre o Nordeste brasileiro implantou um verdadeiro sistema de heráldica municipal, a qual porém não teve continuidade directa após a restauração portuguesa. Cf. Evaldo Cabral de Mello, *Imagens do Brasil holandes 1630-1654*. Rio de Janeiro: Fundação Nacional Pró-Memória, 1987.

Não por acaso, a mesma expressão “Nova Lusitânia” foi escolhida por Francisco de Brito Freire para título da obra publicada em 1675, em que relatava a epopeia da guerra que levou à expulsão dos holandeses e ao consequente restabelecimento da autoridade da Coroa de Portugal na totalidade dos seus domínios americanos.⁷⁹ A partir dessa data, como observa Evaldo Cabral de Mello, a designação de “Nova Lusitânia” foi “aplicada, com ânimo literário, a toda a América portuguesa, até a altura do reinado de D. João VI”.⁸⁰ É nesse mesmo sentido que se pode interpretar a escolha da pomba com o ramo de oliveira, que no episódio bíblico do Dilúvio regressa à arca para sinalizar a Noé a redenção do mundo e a perspectiva de uma Nova Aliança, sobre a qual se ergueria uma sociedade reimplantada. Este sinal adaptava-se com justeza à cidade de Salvador, cabeça do Estado do Brasil, ainda mais depois da vitória definitiva sobre as forças invasoras holandesas e francesas. Estas armas municipais foram por isso implantadas em diversas manifestações perenes ou efémeras na cidade de Salvador, com especial aplicação, como é natural, no edifício sede deste organismo: além da indeclinável pedra de armas (Figura 7), também o tecto da sala de sessões exibia as insígnias soteropolitanas em conjugação com a esfera armilar e cruz da Ordem de Cristo, representativas do próprio Estado do Brasil.

O projecto de um armorial universal da monarquia portuguesa concebido por Soares de Albergaria foi também retomado por seu contemporâneo António Coelho, rei de armas Portugal,⁸¹ e depois pelo filho deste, Francisco Coelho, rei de armas Índia.⁸² No armorial coligido por este, intitulado *Thesouro da Nobreza*, abria-se um extenso capítulo sobre as armas das cidades de Portugal, precedido de outro, menos volumoso, intitulado *Armas de algumas Cidades das Conquistas de Portugal*. Este incluía, curiosamente, o reino do Algarve com as suas quatro cidades – Tavira, Lagos, Silves e Faro –; as cidades de Funchal e Goa, a Ilha de São Miguel, tal como em Soares de Albergaria; e ainda a Ilha Terceira.⁸³ Mais interessante, contudo, é a inclusão neste mesmo fólio de um escudo de armas atribuído ao Estado do Brasil constituído por campo de prata com uma árvore encimada por uma cruz, tudo de sua cor.⁸⁴ (Figura 8)

79 Francisco de Brito Freyre, *Nova Lusitania, Historia da Guerra Brasilica a Purissima Alma e Savdosa memoria do Sere-nissimo Principe Dom Theodozio Principe de Portugal, e Principe do Brasil*. Lisboa: Na Officina de Joam Galram, 1675.

80 Mello, *Um imenso Portugal...*, p. 71.

81 Manuel Artur Norton, *A Heráldica em Portugal...*, vol. III, p. 27-45.

82 Cf. Miguel Metelo de Seixas, *Heráldica, representação do poder...*, p. 361-366.

83 Um escudo com a cruz da Ordem de Cristo ladeada por dois açores. Francisco Coelho, *Tombo das Armas dos Reis e Titulares e de todas as Famílias Nobres do Reino de Portugal intitulado cõ o nome de Thesouro da Nobreza por Francisco Coelho Rey de Armas India*. ANTT, Casa Forte, n.º 169, fl. 10.

84 Facto já referido em Helio Vianna, “O primeiro brasão de armas do Brasil”, *Anuário do Museu Imperial*, 1949, p. 159-160.

Trata-se de um caso curioso em vários sentidos. Antes de mais, por constituir um exemplo de heráldica imaginária. Como se disse atrás, a autoridade régia nos territórios ultramarinos portugueses era invariavelmente representada pela figuração da emblemática real, quer com recurso às armas, quer à empresa da esfera armilar, quer ainda à cruz da Ordem de Cristo. Todas as instituições e indivíduos que agiam em nome do rei faziam assim uso destas insígnias régias como instrumento visual de legitimação e afirmação da sua autoridade, qualquer que fosse a sua dignidade, cargo – vice-rei, governador-geral, governador etc. – ou natureza – câmara municipal, tribunal, comando militar –. Mesmo existindo uma entidade político-administrativa concreta, como era o caso do governo-geral do Brasil, verificava-se a ausência de sinais autónomos, entendendo-se que o governador-geral teria armas individuais – de família –, mas que não as usava para o exercício das suas funções. As armas da árvore com a cruz situavam-se, portanto, no campo da heráldica fantasiosa, pois nunca foram empregadas por qualquer autoridade nos domínios americanos da Coroa portuguesa.

Em segundo lugar, as armas imputadas pelo rei de armas ao Estado do Brasil relevam pelas suas características tipológicas. Trata-se, na verdade, de uma criação em que se multiplicam e sobrepõem os possíveis planos interpretativos, indiciando a cultura heráldica do seu criador. Com efeito, a cruz latina constitui alusão evidente à denominação de terra de Santa ou Vera Cruz, com que o novo território fora crismado na altura do descobrimento; ao passo que a árvore pode ser entendida como referência ao pau-brasil, cuja denominação acabou por se sobrepor à primitiva invocação religiosa. Na verdade, em ambos os casos, os antecedentes das imagens eleitas colhem-se na cartografia, na qual a identificação imagética do território português no continente americano era realizada, entre outras, com uma cruz latina ou com uma árvore. A solução da árvore encimada pela cruz funde, portanto, os dois modelos. Com a vantagem de, ao fazê-lo, proceder à remissão de uma toponímia simbolicamente desvalorizada: a substituição da invocação da Cruz pela denominação decorrente de uma simples árvore de interesse comercial – e, para mais, de cor vermelha – não deixara de ser conotada com a influência demoníaca que grassava nos territórios americanos.⁸⁵

Mas o tema da cruz-árvore colhia igualmente as suas raízes numa tradição de heráldica imaginária ibérica.⁸⁶ Gonzalo Argote de Molina, em obra publicada em 1588, atribuíra essa mesma figura ao mítico reino de Sobrarbe, explicando que existia uma comunhão

85 Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; Idem, *Inferno Atlântico: demonologia e colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

86 Para este tema da cruz-árvore na heráldica ibérica, cf. Miguel Metelo de Seixas; João Bernardo Galvão-Telles, “O condestável D. Nun’Álvares e as armas dos Pereiras revisitadas”, in Humberto Nuno de Oliveira et al. (Coord.), *Olhares de hoje sobre uma vida de ontem. D. Nuno Álvares Pereira: homem, herói e santo*. Lisboa: Universidade de Lusíada Editora / Ordem do Carmo em Portugal, 2009, p. 205-217.

da simbólica régia peninsular em torno do modelo da cruz, a que todos os soberanos ibéricos ligavam as suas armas de um modo ou de outro. (Figura 9) Defendia assim o autor a existência de um fundo partilhado por todas as monarquias hispânicas, fundamentado no princípio de cruzada e de expansão da fé cristã, norteador de uma teleologia comum e justificativo da unidade política peninsular finalmente alcançada com Filipe II. Especificamente em Portugal, contudo, o tema heráldico da árvore-cruz ligava-se sobretudo à explicação mítica das armas dos Pereiras, referente ao aparecimento milagroso de uma cruz luminosa sobre uma árvore durante diversas batalhas em que sucessivos membros da estirpe se haviam ilustrado, com especial incidência na do Salado em 1340, em que estivera o prior D. Gonçalo Álvares Pereira, pai do condestável D. Nuno Álvares Pereira, de quem descendiam e eram representantes genealógicos os duques de Bragança e a partir da Restauração, por essa via, os reis de Portugal. Na verdade, a origem mítica da heráldica dos Pereiras foi colocada em paralelo com a das próprias armas reais, na medida em que ambas se fundamentavam no mesmo modelo de aparecimento milagroso que originava a transmissão de um sinal visual – cruz, quinas – pelo qual se tornava patente a dimensão sagrada da linhagem e da missão que lhe fora confiada.

Desta forma, as armas atribuídas ao Estado do Brasil pelo *Thesouro da Nobreza* pretendiam simbolizar as características e a história próprias da entidade representada, mas faziam-no fundamentando-se em outras armas imaginárias já existentes, o que permitia inserir a nova insígnia no âmbito simbólico mais amplo da monarquia portuguesa e da sua tradição emblemática.

Os armoriais portugueses do século XVIII não apresentam qualquer inovação em relação aos da centúria anterior no que respeita à representação do Ultramar. Com uma excepção: em 1741, Pedro de Sousa de Castelo Branco deu à estampa uma versão traduzida dos *Elementos de História* do abade de Vallemont, que procurou adaptar à realidade portuguesa, nomeadamente na parte referente à heráldica.⁸⁷ Para esse efeito, o tradutor incluiu nesse capítulo uma série de gravuras adicionais, abertas por Claude de Rochefort,⁸⁸ entre as quais constavam as armas então usadas pelos viscondes de Asseca.

87 Abade de Vallemont, *Elementos da Historia, ou o que he necessário saberse da Chronologia, da Geografia, do Brazil, da Historia universal, da Igreja do Testamento velho, das Monarchias antigas, da Igreja do Testamento Novo, e das Monarchias novas*. Lisboa Occidental: na Officina de Miguel Rodrigues, Impressor do Eminent. Senhor Card. Patriarcha, 1741. A parte heráldica da obra do abade de Vallemont, na sua versão portuguesa, serviu de base a uma publicação autónoma oitocentista, com algumas modificações, entre as quais a passagem da gravura monocromática para a cromolitografia. Recentemente, esta versão oitocentista foi alvo de uma reedição fac-similada, precedida de um estudo crítico: *Collecção dos Brazões das Familias Illustres de Portugal* (apresentação e estudo de Augusto Ferreira do Amaral), Lisboa: A Nova Eclética, 2003.

88 Cfr. Ernesto Soares, *História da Gravura Artística em Portugal*. Lisboa: Livraria Sam Carlos, 1971, vol. II, p. 527-528.

(Figura 10) Dentro do escudo, tais armas seguiam o habitual esquema do esquartelado indicativo das origens genealógicas da família e da representação do seu património vinculado. Mas, fora do escudo, vinha consignada uma novidade. De um lado, um régulo negro, do outro, um cacique índio, assentes sobre um terrado, sustinham o escudo. Assim se aludia aos feitos praticados por Salvador Correia de Sá nos domínios portugueses entre as duas margens do Atlântico, bem como ao perpetuamento desta linhagem naquele que se tinha transformado no eixo central dos domínios portugueses ultramarinos.

Fontes

BRASONÁRIO da Nobreza de Portugal. Manuscrito anónimo do séc. XVII. Lisboa: Edições Moreira & Almeida, 1999. (Estudo introdutório de José Teixeira da Mota).

CHAVES, Álvaro Lopes de. *Livro de Apontamentos (1438-1489). Códice 443 da Coleção Pombalina da B. N. L.* Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983. (Introdução e transcrição de Anastácia Mestrinho Salgado e Abílio José Salgado).

FREYRE, Francisco de Brito. *Nova Lusitania, Historia da Guerra Brasilica a Purissima Alma e Savdosa memoria do Serenissimo Principe Dom Theodozio Principe de Portugal, e Principe do Brasil.* Lisboa: Na Officina de Joam Galram, 1675.

GODINHO, António. *Livro da nobreza e perfeçam das armas.* Lisboa: Edições Inapa, 1987. (Introdução, notas, direcção artística e gráfica de Martim de Albuquerque e João Paulo de Abreu e Lima).

LIVRO de Arautos. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1977. (estudo codicológico, histórico, literário e linguístico, texto crítico e tradução de Aires Augusto Nascimento).

LIVRO do Armeiro-mor. Lisboa: Academia Portuguesa da História / Edições Inapa, 2000. (Estudo de José Calvão Borges).

LIVRO do Armeiro-mor, organizado e iluminado por Jean du Cros (estudo de António Machado de Faria). Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1956.

MORAIS, Cristóvão Alão de. *Compendio das Armas dos Reynos de Portugal & Algarve & das Cidades e Villas principaes delles* Porto: Caminhos Romanos / Centro Lusíada de Estudos Genealógicos e Heráldicos, 2013. (Edição de Miguel Metelo de Seixas).

RODRIGUES, António. *Tratado Geral de Nobreza*. Porto: Biblioteca Pública Municipal, 1931. (apresentação de Afonso de Dornelas).

SOUSA, D. Antonio Caetano de. *Apparato à Historia Genealogica da Casa Real Portuguesa*. In: *HISTORIA Genealogica da Casa Real Portuguesa*, desde a sua origem até o presente, com as Familias illustres, que procedem dos Reys, e dos Serenissimos Duques de Bragança, justificada com instrumentos, e Escretores de inviolavel fé, e offerecida a elRey D. João V. Nosso Senhor. Lisboa Occidental: Na Officina de Joseph Antonio da Sylva, Impressor da Academia Real, 1735. tomo I, p. I-CCXXXII.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Notícia do Brasil*. São Paulo: Brasiliensia Documenta, 1974. (Comentários e notas de Varnhagen, Pirajá da Silva e Edelweiss)

VALLEMONT, Abade de. *Elementos da Historia, ou o que he necessário saberse da Chronologia, da Geografia, do Brazão, da Historia universal, da Igreja do Testamento velho, das Monarchias antigas, da Igreja do Testamento Novo, e das Monarchias novas*. Lisboa Occidental: na Officina de Miguel Rodrigues, Impressor do Eminent. Senhor Card. Patriarcha, 1741.

VELHO, António José Vaz. *Tesouro Heráldico de Portugal*. Lisboa: Gabinete de Estudos Heráldicos e Genealógicos, 1958-1963. (Edição de Luís Stubbs Monteiro Bandeira).

Referências

ALBUQUERQUE, Martim de. *A expressão do poder em Luís de Camões*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1988.

AMERLINCK, Teodoro. Heráldica municipal en la Nueva España durante el siglo XVI. In: MENÉNDEZ PIDAL, Faustino (Ed.). *Las armerías en Europa al comenzar la Edad Moderna y su proyección al Nuevo Mundo*. Madrid: Dirección de Archivos Estatales, 1993, p. 19-30.

AZEVEDO, Francisco de Simas Alves de. Armas de Castela e Leão em concessões heráldicas portuguesas. *Hoja Informativa de la Academia Internacional de Genealogia y Heráldica*, [S.l.], n. 188, p. 1-2, 1962.

AZEVEDO, Francisco de Simas Alves de. *Uma interpretação histórico-cultural do Livro do Armeiro-Mor. Fastos significativos da História da Europa reflectidos num armorial português do século XVI*. Lisboa: Edição de Francisco Alberto d'Almeida Alves de Azevedo, 1966.

BORGES, J. G. Calvão. A Armaria em Portugal e na Cultura Portuguesa. In REDONDO VEINTEMILLAS, Guillermo (Ed.). *Actas del I Congreso Internacional de Emblemática General*. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», 2004. v. II, p. 983-1011.

BRAULT, Gerard J. *Early blazon: Heraldic terminology in the twelfth and thirteenth centuries with special reference to arthurian heraldry*. Woodbridge: The Boydell Press, 1997.

BORGES, Maria de Lourdes Calvão; BORGES, J. G. Calvão. Estudos de Heráldica Portuguesa – I – O Armorial das Conquistas e Descobrimentos e o Armorial da Távola Redonda. *Armas e Troféus*, VI série, tomo I, n. 1- 2-3, 1987/1988, p. 5-28.

BOUDREAU, Claire. Les hérauts d'armes et leurs écrits face à l'histoire: enquête sur la diffusion du mythe des origines de leur office (XIVe – XVIIe siècles). In: *L'IDENTITÀ genealogica e araldica: fonti, metodologia, interdisciplinarità, prospettive*. Roma: Ministero per i Beni Artistici e Culturali, 2000. v. I, p. 453-476.

BOUDREAU, Claire. *L'Héritage symbolique des hérauts d'armes: dictionnaire encyclopédique de l'enseignement du blason ancien (XIVe – XVIe siècles)*. Paris: Le Léopard d'Or, 2006.

- BOUDREAU, Claire. Messagers, rapporteurs, juges et «voir-disant». Les hérauts d'armes vus par eux-mêmes et par d'autres dans les sources didactiques (XIVe - XVIe siècles). In: INFORMATION et société en Occident à la fin du Moyen Âge. Paris: Publications de la Sorbonne, 2004. p. 233-245.
- BOUDREAU, Claire. Traités de blazon et armoriaux: pédagogie et mémoire. In: HOLTZ, Louis; PASTOUREAU, Michel; LOYAU, Hélène (Ed.). *Les armoriaux médiévaux*. Paris: Le Léopard d'Or, 1997. p. 383-394.
- CABRAL, António Machado de Faria de Pina. *António Soares de Albergaria heráldista do século XVII: subsídios para a história da heráldica portuguesa*. Lisboa: separata de tombo histórico, 1929.
- CABRAL, António Machado de Faria de Pina. Simbolismo heráldico dos descobrimentos e conquistas portuguesas. In: COMUNICACIONES y conclusiones del III Congreso Internacional de Genealogia y Heráldica. Madrid: Instituto Internacional de Genealogia y Heráldica, 1955. p. 361-374.
- FREIRE, Anselmo Braamcamp. *Armaria Portuguesa*. Lisboa: Cota d'Armas, 1989.
- FREIRE, Anselmo Braamcamp, *Brasões da Sala de Sintra* (introdução de Luís de Bivar Guerra). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1973.
- GOMES, Alberto; TRIGUEIROS, António Miguel. *Moedas portuguesas na época dos Descobrimentos*. Lisboa: Edição do Autor, 1992.
- GUILLÉN BERRENDERO, José Antonio. *La Edad de la Nobleza: identidad nobiliaria en Castilla y Portugal*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2012.
- HOMEM, António Pedro Barbas. O estudo da cultura política portuguesa da Idade Moderna. In: ARANDA PÉREZ, Francisco José; RODRIGUES, José Damião (Ed.). *De Re Publica Hispania: una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidade*. Madrid: Sílex, 2008. p. 99-126.
- LOPES, Carlos da Silva. As conquistas e descobrimentos na heráldica portuguesa do século XVI". *Armas e Troféus*, II série, tomo I, n. 2, p. 107-124, 1960.
- LÓPEZ-FANJULL DE ARGÜELLES, Carlos. Las armerías de los conquistadores de Indias. *Historia y Genealogía*, Córdoba, n. 4, p. 151-178, 2014.
- LÓPEZ-FANJULL DE ARGÜELLES, Carlos. La imaginación heráldica en la España del siglo XVI. Las armerías de los caciques y los muebles americanos. *Historia y Genealogía*, Córdoba, n. 5, p. 229-266, 2015.
- LOSKOUTOFF, Yvan. *L'armorial de Calliope*. Tubingen: Gunter Narr Verlag Tubingen, 2000.
- MATTOS, Armando de. *As «armas-novas» de Duarte Pacheco Pereira*. Coimbra: Coimbra Editora, 1936.
- MELLO, Evaldo Cabral. *Imagens do Brasil holandês 1630-1654*. Rio de Janeiro: Fundação Nacional próMemória, 1987.

- MELLO, Evaldo Cabral. *Um imenso Portugal: história e historiografia*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- MENÉNDEZ PIDAL, Faustino. *Los emblemas heráldicos: novecientos años de historia*. Sevilla: Real Maestranza de Caballería, 2014.
- MENÉNDEZ PIDAL, Faustino. El origen inglés de las armas de Galicia. In: LEONES y castillos: emblemas heráldicos en España. Madrid: Real Academia de la Historia, 1999, p. 285-300.
- NORTON, Manuel Artur. *A Heráldica em Portugal*. 1ª Parte. *Livro que trata da origem dos reis e quantos houve em Portugal e como sucederam por António Coelho*. 2ª Parte. *Correcções e Aditamentos*. Lisboa: Dislivro Histórica, 2006, v. III, p. 27-45.
- OLIVEIRA, Humberto Nuno de; SEIXAS, Miguel Metelo de. As armas de D. Vasco da Gama e os acrescentamentos honrosos na heráldica portuguesa dos séculos XV e XVI. *Tabardo*, [S.l.], n. 1, 2002, p. 31-56.
- PARAVICINI, Werner. Signes et couleurs au Concile de Constance: le témoignage d'un héraut d'armes portugais. In: TURRELL, Denise et al. *Signes et couleurs des identités politique: Du Moyen Age à nos jours*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008. p. 155-188.
- PASTOUREAU, Michel. *Armorial des chevaliers de la Table Ronde. Etude sur l'héraldique imaginaire à la fin du Moyen Age*. Paris: Le Léopard d'Or, 2006.
- PASTOUREAU, Michel. L'historien et les traités du blason (XIVe – XXe siècles). In: HARMIGNIES, Roger (Ed.). *Sources de l'Héraldique en Europe Occidentale*. Bruxelles: Académie Internationale d'Héraldique / Archives Générales du Royaume, 1985. p. 129-139.
- FIGUEIRÔA-RÊGO, João de. *Reflexos de um poder discreto*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, 2008.
- ROSA, Maria de Lurdes. Velhos, novos e imutáveis sagrados... Um olhar antropológico sobre formas «religiosas» de percepção e interpretação da conquista africana (1415-1521). *Lusitania Sacra*, [S.l.], p. 13-85, n. 18, 2006.
- SABATIER, Gérard. Le palais d'Etat en Europe. In: AUZÉPY, Marie-France; CORNETTE, Joël (Dir.). *Palais et pouvoir: De Constantinople à Versailles*. Vincennes: Presses Universitaires de Vincennes, 2003.
- SÃO PAYO, Conde de. *Do Direito Heraldico Português: ensaio historico juridico*. Lisboa: centro tipografico colonial, 1927.
- SAVORELLI, Alessandro. Atlanti simbolici dello spazio politico. I portolani e il *Libro del Conocimiento de todos los Reinos*. *Armas e Troféus*, IX série, tomo XVII, 2015.
- SEIXAS, Miguel Metelo de. As armas do rei do Congo. In: OS DESCOBRIMENTOS e a Expansão Portuguesa no Mundo. Lisboa: Universidade Lusíada, 1996, p. 317-346.
- SEIXAS, Miguel Metelo de. Art et héraldique au service de la représentation du pouvoir sous Jean II de Portugal (1481-1495). In: FERRARI, Matteo (Coord.). *L'Arme Segreta. Araldica e Storia dell'Arte nel Medioevo (secoli XIII-XV)*. Firenze: Le Lettere, 2015. p. 285-309.

- SEIXAS, Miguel Metelo de. *Heráldica, representação do poder e memória da nação: o armorial autárquico de Inácio de Vilhena Barbosa*. Lisboa: Universidade Lusíada Editora, 2011.
- SEIXAS, Miguel Metelo de. As insígnias municipais e os primeiros armoriais portugueses: razões de uma ausência. *Ler História*, Lisboa, n. 58, p. 155-179, 2010.
- SEIXAS, Miguel Metelo de. João Pinto Ribeiro e a vexilologia municipal portuguesa. Em torno de uma polémica seiscentista. *Revista Lusófona de Genealogia e Heráldica*, Porto, n. 1, p. 189-206, 2006.
- SEIXAS, Miguel Metelo de. Qual pedra íman: a matéria heráldica na produção cultural do Antigo Regime. *Lusíada História*, Lisboa, série II, n. 7, p. 357-413, 2010.
- SEIXAS, Miguel Metelo de. Reflexos ultramarinos na heráldica da nobreza de Portugal. In: RODRIGUES, Miguel Jasmins (Coord.). *Pequena nobreza e impérios ibéricos de Antigo Regime*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, Centro de História de Além-Mar, Direcção Geral de Arquivos, 2012. p. 1-37.
- SEIXAS, Miguel Metelo de. El simbolismo del territorio en la heráldica regia portuguesa. En torno a las armas del Reino Unido de Portugal, Brasil y Algarves. *Emblemata: Revista Aragonesa de Emblemática*, Zaragoza, v. XVI, p. 285-330, 2010.
- SEIXAS, Miguel Metelo de; GALVÃO-TELLES, João Bernardo. “O condestável D. Nun’Álvares e as armas dos Pereiras revisitadas”. In OLIVEIRA, Humberto Nuno de, et al. (coord.). *Olhares de hoje sobre uma vida de ontem. D. Nuno Álvares Pereira: homem, herói e santo*. Lisboa: Universidade Lusíada Editora / Ordem do Carmo em Portugal, 2009, p. 205-217.
- SEIXAS, Miguel Metelo de; GALVÃO-TELLES, João Bernardo. Elementos de uma cultura visual e dinástica: os sinais heráldicos e emblemáticos do rei D. Duarte. In: BARREIRA, Catarina Fernandes; SEIXAS, Miguel Metelo de (Coord.). *D. Duarte e a sua época: arte, cultura, poder e espiritualidade*. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais / Centro Lusíada de Estudos Genealógicos, Heráldicos e Históricos, 2014. p. 257-284.
- SEIXAS, Miguel Metelo de; PORTUGAL, João António. À sombra dos príncipes. A heráldica dos Sousas no mosteiro de Santa Maria da Vitória da Batalha. In: REDOL, Pedro; GOMES, Saul António (Coord.). *A Capela dos Sousas no Mosteiro da Batalha*. Batalha: Município da Batalha, 2012. p. 27-63.
- SOARES, Ernesto. *História da Gravura Artística em Portugal*. Lisboa: Livraria Sam Carlos, 1971.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- VIANNA, Helio. O primeiro brasão de armas do Brasil. *Anuário do Museu Imperial*, Petrópolis, p. 159-160, 1949.

Relação das figuras

Fig. 1 Armas originais da família Gama e as mesmas armas com acrescentamento honroso atribuído a D. Vasco da Gama (António Godinho, “Livro da Nobreza e Perfeição das Armas dos Reis Christãos e Nobres Linhagens dos Reinos e Senhorios de Portugal”, *Casa Real, Cartório da Nobreza*, liv. 20, fl. 18v, PT/TT/CR/D-A/001/20, imagem cedida pela Torre do Tombo)



Fig. 2 Armas de Duarte Coelho (“Tombo das Armas dos Reis e Titulares e de Todas as Famílias Nobres de Portugal intitulado com o Nome de Tesouro de Nobreza”, *Casa Real, Cartório da Nobreza*, liv. 21, fl. 51, PT/TT/CR/D-A/001/21, imagem cedida pela Torre do Tombo)



Fig. 3 Armas do príncipe Bemoim (*Livro da nobreza fidalgia do Reino de Portugal* de Brás Pereira Brandão, fl. 95 bis)

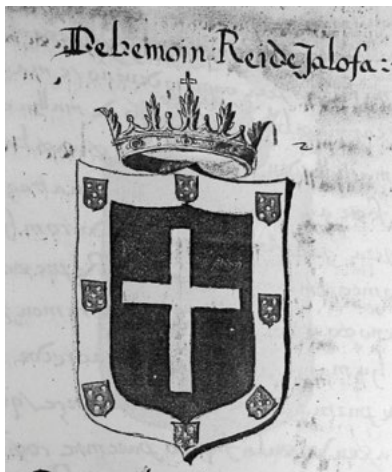


Fig. 4 Armas do Rei de Manicongo (António Godinho, “*Livro da Nobreza e Perfeição das Armas dos Reis Christãos e Nobres Linhagens dos Reinos e Senhorios de Portugal*”, *Casa Real, Cartório da Nobreza*, liv. 20, fl. 7, PT/TT/CR/D-A/001/20, imagem cedida pela Torre do Tombo)



Fig. 5 Armas de Duarte Pacheco Pereira ("Tombo das Armas dos Reis e Titulares e de Todas as Familias Nobres de Portugal intitulado com o Nome de Tesouro de Nobreza", Casa Real, Cartório da Nobreza, liv. 21, fl. 58, PT/TT/CR/D-A/001/21, imagem cedida pela Torre do Tombo)



Fig. 6 Armas da cidade de São Salvador da Bahia (Cristóvão Alão de Moraes, Compendio das Armas dos Reynos de Portugal & Algarve & das Cidades e Villas principaes delles, fl. 41)

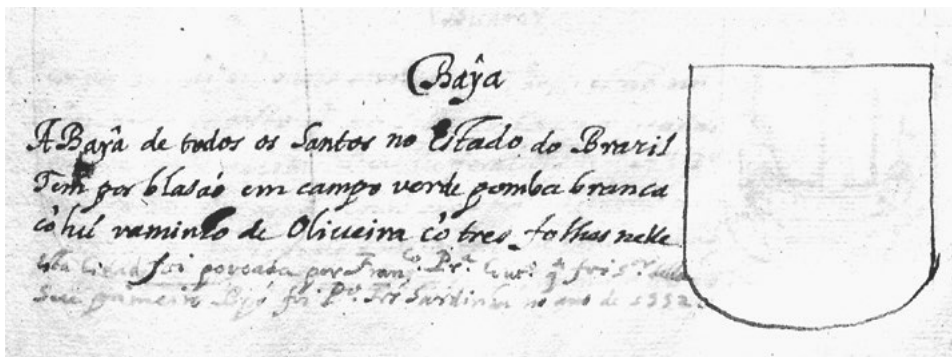


Fig. 7 Pedra de armas da Câmara Municipal de Salvador (fotografia do autor)



Fig. 8 Armas do Estado do Brasil ("Tombo das Armas dos Reis e Titulares e de Todas as Famílias Nobres de Portugal intitulado com o Nome de Tesouro de Nobreza", *Casa Real, Cartório da Nobreza*, liv. 21, fl. 10, PT/TT/CR/D-A/001/21, imagem cedida pela Torre do Tombo)



Fig. 9 Armas imaginárias do Reino de Sobrarbe (Gonzalo Argote de Molina, *Nobleza del Andalucia*, fl. 34v)

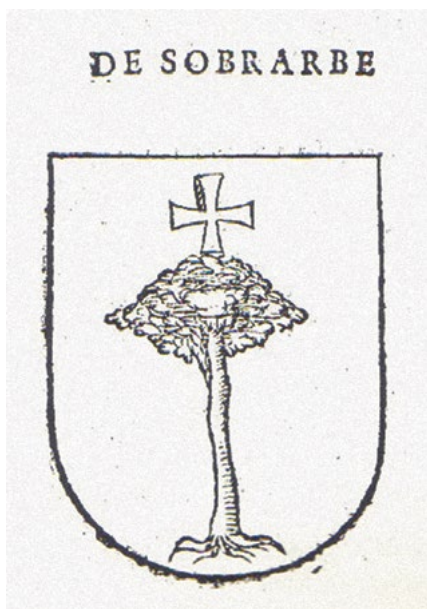


Fig. 10 Armas dos Viscondes de Asseca (Abade de Vallemont, *Elementos da Historia...*, adaptados por Pedro de Sousa de Castelo Branco, reedição polícroma oitocentista, estampa 15).



Os autores

Camila Teixeira Amaral Mestre em História Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2012; doutoranda em História na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, onde desenvolve o projeto “Um sujeito nas duas margens do Atlântico: Dom João de Lencastre e as práticas governativas entre Brasil e Angola (1688-1702)”, financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior (Capes); é investigadora visitante do Centro de História do Além Mar e integrante do projeto “Uma cidade, vários territórios e muitas culturas. Salvador da Bahia e o mundo Atlântico, da América portuguesa ao Brasil República”, financiado pela Capes/ Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT).

Carlos da Silva Jr. Mestre em História pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e PhD em História pelo Wilberforce Institute for the study of Slavery and Emancipation (WISE), University of Hull, no Reino Unido e Research Associate no King's College London. Organizou, com João José Reis, o livro *Atlântico de dor: faces do tráfico de escravos* – Editora Fino Traço, 2016 –. Escreveu, com Carlos Eugênio Líbano Soares e Cândido Domingues, *Africanos na Cidade da Bahia: tráfico negreiro, escravidão e identidade étnica, século XVIII* – Editora Fino Traço, no prelo.

Daniele Santos de Souza Professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA), cursa o doutorado em História Social na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Suas pesquisas estão voltadas para a área de História do Brasil Colônia e da diáspora africana, abordando os seguintes temas: escravidão, tráfico de africanos, resistência e liberdade em Salvador no século XVIII.

Ediana Ferreira Mendes Professora Assistente da Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB). Mestre em História Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Doutoranda em Altos Estudos em História pela Universidade de Coimbra. Doutoramento parcialmente financiado pela Bolsa de estudos Francisco de Lemos de Faria Pereira Coutinho, do Arquivo da Universidade de Coimbra.

Fabício Lyrio Santos Professor Adjunto da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Bolsista de pós-doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), por meio do projeto Capes/FCT “Uma cidade, vários territórios e muitas culturas. Salvador da Bahia e o mundo Atlântico, da América portuguesa ao Brasil República”, coordenado por Evergton Sales Souza (UFBA) e Pedro Cardim (CHAM / NOVA FCSH). Investigador visitante do CHAM - Centro de Humanidades, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, sob a supervisão deste último.

Giuseppina Raggi Doutora em História da Arte pelas Universidades de Bolonha (Itália) e de Lisboa (Portugal), é investigadora integrada do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, tendo sido anteriormente investigadora do CHAM - Centro de Humanidades, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa – onde coordenou as atividades do projeto “Bahia 16-19” –. Foca as suas pesquisas na pintura de quadratura e na arquitetura dos séculos XVII e XVIII.

Jaime Ricardo Gouveia Licenciado (2003) e mestre (2007) pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (Portugal). É Master of research (2008) e Doutor (2011) pelo European University Institute (EUI) de Florença (Itália). É investigador integrado do Centro de História da Sociedade e da Cultura (CHSC) da Universidade de Coimbra, do CHAM - Centro de Humanidades, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores e do Centro de Investigação Joaquim Veríssimo Serrão (CI-JVS) – Santarém. É autor de 15 livros de História e várias dezenas de artigos em revistas científicas da sua especialidade. Recebeu seis prêmios científicos, entre os quais o Prémio Gulbenkian da Academia Portuguesa da História (2015). Foi bolseiro do Ministério dos Negócios Estrangeiros português (MNE) e da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT). Foi *visiting researcher* no Max Planck Institute for European Legal

History (2017) e professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas (PPGH/UFAM) através do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD) da Capes (2015-2017).

João Figueirôa-Rego Doutor em História Moderna pela Universidade do Minho (Portugal), investigador integrado do CHAM - Centro de Humanidades, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa – onde coordena os *Anais de História de Além-Mar* – e também do Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades (CIDEHUS) da Universidade de Évora – onde coordena a col. E-Working-Papers –. Trabalha sobre limpeza de sangue, cristãos-novos, tabaco, nobreza – séculos XVII e XVIII.

Luis Nicolau Parés Professor associado do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Seus interesses incluem a história e a antropologia das religiões africanas e afro-brasileiras e suas transformações no contexto atlântico. É autor de *A formação do candomblé: história e ritual do vodum na Bahia* (Editora Unicamp, 2007) e *O rei, o pai e a morte. A religião vodum na antiga Costa dos Escravos na África Ocidental* (Companhia das Letras, 2016).

Maria Leônia Chaves de Resende Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São João del-Rei (DECIS/UFESJ). É doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e possui pós-doutorado pela Universidade Nova de Lisboa (Portugal). Dedicar-se à pesquisa sobre história indígena, com ênfase em temáticas sobre as identidades culturais e religiosas no período colonial no mundo ibero-americano. Foi pesquisadora produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (Fapemig) e integrante do Centro de Humanidades (CHAM), unidade vinculada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, onde foi investigadora pelo *Marie Curie International Incoming Fellowship – 7th Community Framework Programme*. Publicou recentemente os livros *Em nome do Santo Ofício* e *Mundos Nativos: culturas e história dos povos indígenas* (2015).

Miguel Metelo de Seixas Doutor em História, investigador integrado do Instituto de Estudos Medievais (IEM) e do CHAM - Centro de Humanidades, ambos da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, e professor auxiliar na Universidade Lusíada de Lisboa. Participa de numerosos projetos de investigação financiada, entre os quais “Bahia 16-19” e coordena atualmente o projeto “In the Service of the Crown. The use of heraldry in royal political communication in Late Medieval Portugal” (IEM e Universität Münster, financiado por Volkswagen Stiftung). Foi professor convidado na universidades: Federal da Bahia, Florença, Poitiers, Viterbo

e Roma III. É membro do conselho redatorial de *Anais de História de Além-Mar* e diretor da revista *Armas e Troféus*. Na área da heráldica e da história, conta com cerca de uma centena de publicações em Portugal, Brasil, França, Espanha e Itália, com destaque para: *Heráldica, representação do poder e memória da nação* (2011). É presidente do Instituto Português de Heráldica.

Roberta Giannubilo Stumpf Doutora em História pela Universidade de Brasília (UnB), investigadora integrada e subdiretora do CHAM – Centro de Humanidades, FCSH, Universidade NOVA de Lisboa, Universidade dos Açores. Seus temas de pesquisa são: provimentos e venalidade de ofícios e abusos de poder na monarquia portuguesa.

Este livro foi produzido em formato 180 x 240 mm e utiliza as tipografias Playfair Display e DTL Dorian, com miolo impresso na Edufba, em papel Alta Alvura 75g/m² e capa em Cartão Supremo 300g/m², impressa na Cartograf.

Tiragem: 400 exemplares.

coleção atlântica

Território mais amplo do que os seus próprios limites geográficos, espaço de confluências e divergências, Salvador da Bahia oferece-se como lugar histórico de encruzilhadas e marco simbólico de encontros e desencontros entre historiografias. Como o título deste volume deixa transparecer, a cidade é entendida em conexão com outros espaços – baianos, americanos e africanos – e analisada sob novos ângulos. O que faz com que este livro seja uma partilha de estudos sob âmbitos diversos, predominando, entretanto, perspectivas que elegem, maioritariamente, como ponto de partida, geografias extraeuropeias.



ISBN 978-85-232-1630-6



9 788523 216306